

יהוה
INSTITVTIO THEOL
ANDOVER FVNDATA MD
Ps. CXIX. 169.
כדברך הבינני
JOH. XVII. 17.
ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ

DAS

ERONOMIUM

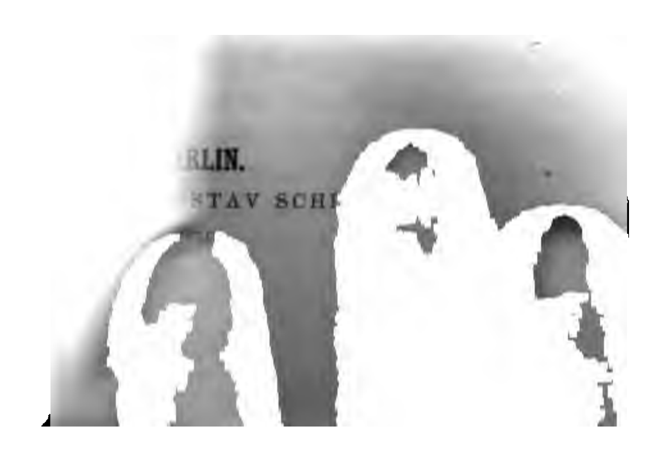
ERKLAERT

VON

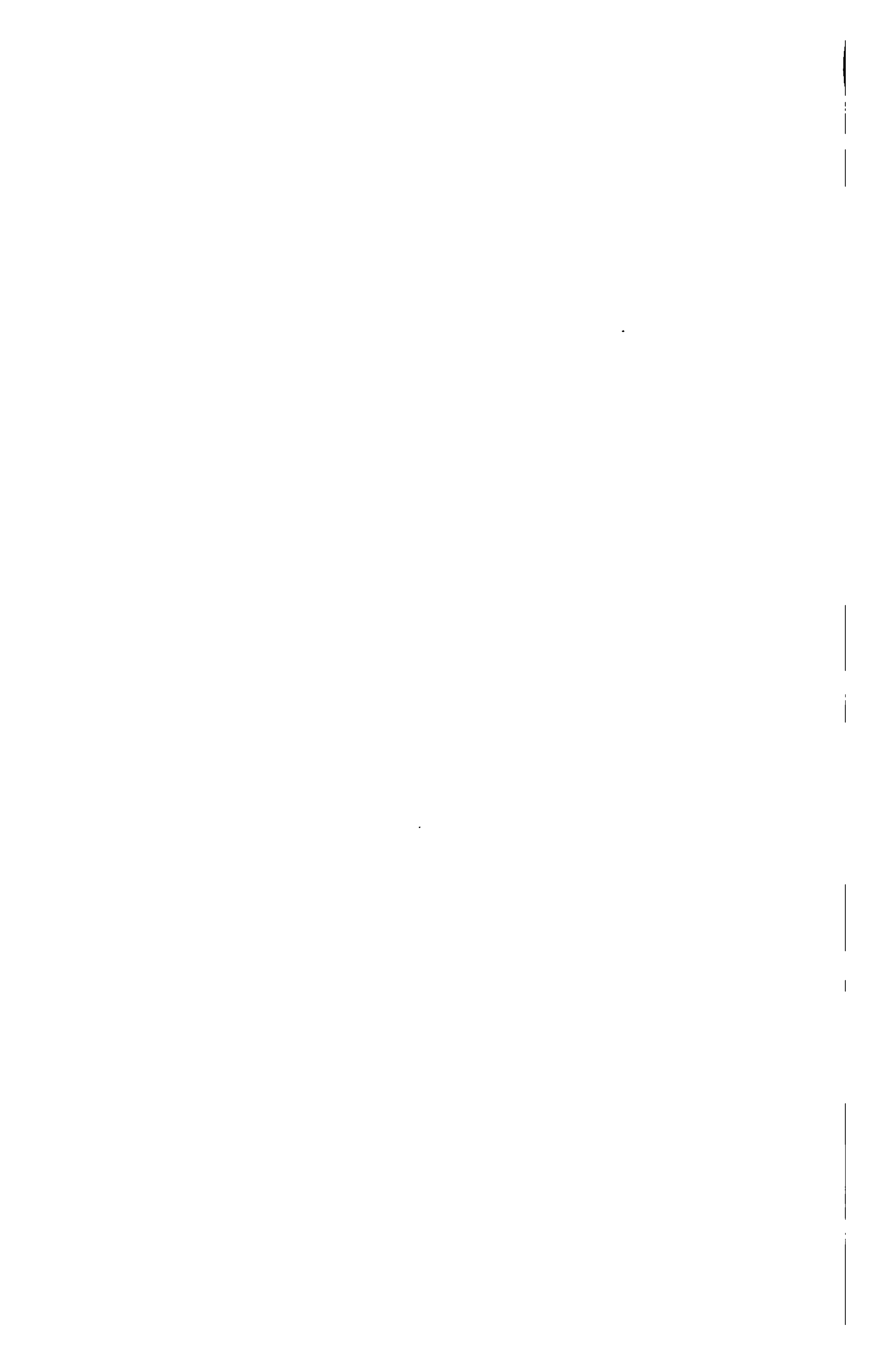
. W. SCHULTZ,

.. DER EV. THEOLOGIE, DER LETZTEREN A. O.
. DER UNIVERSITAET BRESLAU.





..LIN.
..STAV SCH..



DAS

DEUTERONOMIUM

ERKLAERT

VON

FR. W. SCHULTZ,

DR. DER PHILOSOPHIE UND LIC. DER EV. THEOLOGIE, DER LETZTEREN A. O. PROFESSOR AN DER UNIVERSITAET BRESLAU.



BERLIN.

VERLAG VON GUSTAV SCHLAWITZ.

1859.

Rec^d. Nov. 7, 1872.

VORWORT.

Im Deuteronomium, wo wie in einer Kuppel oder Krone die einzelnen Gesetzestheile am bestimmtesten zu einander in Beziehung treten und zur Einheit zusammenstreben, wird das Gesetz, wenn recht commentirt, gewissermaassen selber Commentar, giebt es jedenfalls dem forschenden Blicke die zuverlässigste Erklärung über mancherlei Punkte, die ungeachtet ihrer hohen Bedeutung ohnedem stets zweifelhaft bleiben würden. Es kömmt nur darauf an, die wenn erst einmal erkannte, nicht mehr in Zweifel zu ziehende Thatsache zu beachten, dass Moses das, was später Andere, wie z. B. Calvin, wenn auch theilweis irrthümlich unternahmen, in diesem letzten Buch schon selber durchgeführt, nämlich jeden Thoraabschnitt durch die Reihenfolge, in welcher er ihn behandelt, zu irgend einem der Decaloggebote in nähere Beziehung gesetzt hat. Er hat dadurch ebensowohl wie den Decalog zum Schlüssel für das übrige Gesetz, das übrige Gesetz auch zur erklärenden Ausführung für den Decalog gemacht. Er hat unter anderm zu erkennen gegeben, dass Heiligthum, Opfer und was sonst zum Cultus gehört, als welches alles er dem Namengebot unterordnet, nichts so sehr beabsichtigen, als Gottes Namen, d. i. sein in Israel geoffenbartes Wesen, dass die Speise- und Reinheitsgesetze, als welche er in dieselbe

Kategorie stellt, nichts so sehr bezwecken, als speciell den Gegensatz des göttlichen Wesens gegen alle Unreinheit zur Darstellung zu bringen, — hat damit aber auch zugleich bestimmt genug angedeutet, dass jenes Namengebot nicht so eng zu verstehen sey, als verbiete es blos den Meineid, dass es vielmehr irgendwie als Grundlage aller auf den Gottesdienst bezüglichen Verordnungen genommen seyn wolle. Er hat es ausdrücklich documentirt, dass Richter, Könige, Priester und Propheten, als welche er in Anschluss an das Elterngebot bedenkt, in elterlichem Ansehn stehen sollen, — hat es aber auch ebenso ausdrücklich an den Tag gelegt, dass die Eltern nicht blos als Urheber des Lebens, sondern auch als Erzieher in Gottesfurcht und Gerechtigkeit in Betracht kommen. Er hat keinen Zweifel darüber gelassen, dass Gesetze wie die, welche sich Deut. 21, 10 ff. finden, weil in Beziehung auf die Ehe, vor allem als Wahrungen des Rechts des Weibes und zwar dem eigenen Manne gegenüber gefasst werden sollen: hat damit aber auch die Erklärung abgegeben, dass das decalogische Ehegebot nicht blos auf das Verhalten gegen ein fremdes, sondern auch auf das gegen das eigene Eheweib hinausweise. Er hat endlich an den Tag gelegt, dass die Deut. 22, 5ff. aufgestellten Gesetze besonders die rechte Aneignung oder Benutzung des Besitzes betreffen, hat dadurch aber auch die Gewissheit gegeben, dass die rechte Aneignung oder Benutzung des Besitzes auch eine Pflicht sey, die an das Gebot: du sollst nicht stehlen, Anschluss finden wolle.

Da es mir vergönnt gewesen ist, diese commentatorische Bedeutung des Deuteronomiums durch den Nachweis seines durchgängigen Absehns auf den Decalog zuerst vor Anderen zu begründen, so dürfte mein Buch auch dann gerechtfertigt seyn, wenn es schon mehrere und bessere einschlagende Hülfsmittel aus neuerer Zeit gäbe, als in Wahrheit vorhanden sind. Es dürfte, auf diesen seinen Inhalt gesehn, selbst für die Vertreter eines entgegengesetzten critischen Standpunkts nicht gänzlich verloren seyn. Aber

auch die Art, wie ich Alles aus der Absicht des Gesetzgebers, den tieferen Sinn der wichtigsten früheren Anordnungen oder Institutionen nicht blos heraus, sondern durch Hülfsverordnungen auch möglichst sicher zu stellen, abzuleiten und zu erklären vermocht habe, wird nicht, wo man der Wahrheit gerecht werden will, unbeachtet bleiben dürfen. Nur der Umstand, dass man die besste, ja die eigentlichste Grundlage für die schlechte historisirende Critik, wie sie von Ewald vertreten ist, verlieren würde, könnte zu einem totalen Widerspruche veranlassen. Ich meinerseits bekenne gern, aus Knobels gelehrtem Werke über den Exodus und Leviticus an den Stellen, wo ich es vergleichen konnte, nicht selten dankbar Anregung und Belehrung geschöpft zu haben.

Was meinen critischen Standpunkt betrifft, so verberge ich mir den grossen Widerspruch, den derselbe auf mehreren Seiten findet, keinen Augenblick, lasse mich aber nichtsdestoweniger keineswegs entmuthigen. Behauptet noch auf Alttestamentlichem Gebiete die Art und Weise, die man auf Neutestamentlichem die Strauss-Baur'sche nennt, einigermaassen ein Ansehn, so kömmt es doch nur daher, dass sich die Meisten derjenigen, die anderer Richtung, die wahrer theologischer Begabung sind, bis jetzt dem zunächst am meisten in Betracht kommenden Neuen Testamente zugewandt haben. Wenn dort der Kampf so weit ausgekämpft seyn wird, dass es nur noch mit Hilgenfelds und Volkmars zu thun giebt, so wird, wie schon der Lauf der Dinge, wie namentlich aber das Regiment Dessen erwarten lässt, der seiner Kirche von einem Sieg zum andern verhilft, die Arbeit auch am Alten Testament wieder allseitiger in Angriff genommen werden. Und hat man jetzt den Pentateuch für ein vielfach zusammengesetztes Flickwerk auszugeben vermocht, welches ein tieferes theologisches Studium weder zu reizen, noch würdig zu beschäftigen vermag, dem gegenüber vielmehr Lust und Anstrengung immer mehr erkalten müssen, hat man jetzt sogar das Deuteronomium dieser Betrachtungsweise unterwerfen können, welches sich doch vermöge seiner

decalogischen Structur überall als ein Gebäude voll der schönsten Ordnung und Einheit ausweist: so wird dann ein richtigeres Verständniss vor dergleichen Ausschreitungen die besste Sicherheit gewähren. Männern, die man jetzt auf Neutestamentlichem Gebiete als unfähig erkennt, ein schwierigeres theologisches Problem zu lösen, wird man dann nicht mehr erlauben können, sich auf Alttestamentlichem in fast frevelhafter Weise zu allein berechtigten Stimmführern aufzuwerfen. Keinenfalls steht es um den Pentateuch in critischer Beziehung bedenklicher, als um die Evangelien. Wenn schon Delitzsch die Sache dahin zu stellen angefangen hat, dass hier ebensowohl wie dort den wirklich beachtenswerthen critischen Ergebnissen Rechnung getragen und dem Alter und der Glaubwürdigkeit nichtsdestoweniger nichts vergeben wird, so dürfte bald, wie im Folgenden weiter angedeutet worden ist, nach beiden Seiten hin noch entschiedener vorgegangen werden können. Sind wir sonst zuweilen in critischen Fragen einer nie gänzlich zu hebenden Ungewissheit preisgegeben, so in Betreff des Pentateuch, wo von der rechten Antwort wirklich viel abhängt, was die Hauptsache betrifft, nicht im Geringsten. Der Verfasser des Deuteronomiums bezeugt sich, und zwar ohne ein directes Zeugniss zu beabsichtigen, so unzweideutig wie es nur irgend möglich ist, als Moses. Und nun sollte grade Er, der eifrigste Vollender des göttlichen Gesetzes und eigentlichste Begründer des Kampfes wider alles, was nicht aus der Wahrheit ist, einer Unwahrheit fähig gewesen seyn, wie sie keinem andern der Alttestamentlichen Schriftsteller weder zur Last gelegt wird, noch je gelegt werden kann? Ja noch mehr, — denn wer sich überhaupt erst auf dergleichen Annahmen einlässt, muss noch weiter gehn, — nun sollte grade Er, dieser nach Aller Zugeständniss vom Geiste Gottes aufs mächtigste ergriffene und durchleuchtete Mann, um ja recht als Moses zu erscheinen, die Büberei haben begehen können, nur bis soweit, als es für Moses möglich war, selber zu schreiben, sich alsdann aber in den beiden letzten Cap. einer

andern Hand zu bedienen? Denn, wie allgemein anerkannt ist, hat er den Segen und Bericht des Todes in Wahrheit einem Andern überlassen, — und das Vorgeben, dass er einen solchen Schluss bereits vorgefunden habe, also nur habe anfügen brauchen, mildert seine Büberei nicht. Der Schluss entspricht bei seiner Zusammenhangslosigkeit, die besonders c. 33, 1 heraustritt, so wenig seiner Art, dass er ihn, wenn er sich nicht hätte verstecken wollen, überarbeitet haben würde. Es sollte grade die Krone des Gesetzes, die mehr als etwas anderes Unterbau für Prophetie und Christenthum selber geworden ist, wie sonst nichts weiter in dasselbe unsaubere Wesen verstrickt seyn, dessen Bekämpfung von Anfang an das Haupt-, ja das ausschliessliche Object des besonders mit ihr anhebenden Werkes war? Dergleichen Annahmen widersprechen zu sehr, ich will gar nicht sagen, dem doch in der That aufs höchste berechtigten Gefühl von der Würde auch der Alttest. Schrift, widersprechen vielmehr auch schnurstracks der nüchternen, wenn anders nur unbefangenen wissenschaftlichen Ueberlegung. Das Wort Gottes hat allerdings von Anfang an die Knechtsgestalt menschlicher Vermittlung erwählt, aber Lüge und Büberei gehören nicht zur Knechtsgestalt als solcher, sondern sind einer der bösesten Flecken an ihr. Wer sich jener Hypercritik überlassen will, der darf sich nicht mehr an das Schriftwort hingeben. Man kann, wenn man unmittelbar zu ihm kömmt, kaum glauben, dass es wirklich eben das sey, welches jene meint: so ein anderer Geist weht darin, so lebenskräftig und rein, so heilig und siegesgewiss fliesst es, das todt und faul gesagte, seinem himmlischen Urquell gemäss dahin. Dass wenigstens noch andere Gründe, als die bisher vorgebrachten, dazu gehören, das Unglaubliche glaublich zu machen, sollte jeder einigermaassen billig Denkende zugeben. Den bisher geltend gemachten gegenüber bleibt es mir, und hätte ich auch Niemanden auf meiner Seite, wie ich doch Viele habe, mich mit jenem herrlichen Worte aufzurichten: ich kann nicht anders, Gott helfe mir weiter,

Amen! — Steht aber die Aechtheit des Deuteronomiums fest, so ist damit auch eine sichere Basis in Betreff der vorhergehenden Bücher gewonnen. Das Deuteronomium bildet den allein, aber den vollkommen genügenden Ausgangspunkt, der die ganze übrige Anschauung bestimmt. Eine besonders sorgfältige Erörterung der critischen Frage, wenn auch zunächst mit Ausschluss von Cap. 32 und 33, die an ihrem eigenen Ort bedacht seyn wollen, habe ich daher um so mehr für meine Aufgabe gehalten. Der Herr gebe seinen Segen dazu!

Im Allgemeinen hat mir der correcte Text der Biblia hebr. von J. H. Michaelis vorgelegen. Von Ewalds Lehrbuch ist die sechste Auflage citirt.

Breslau, den 2. Mai 1859.

Fr. W. Schultz.

DER INHALT DER EINLEITUNG.

Einleitung.

So wenig wie der übrige Pentateuch, wenn man die Genesis ausnimmt, hat sich bis jetzt auch das Deuteronomium derjenigen theologischen Aufmerksamkeit zu erfreuen gehabt, die ihm seiner ganzen grundlegenden Bedeutung nach gebührt. Commentatoren wie Calvin, wie Joh. Gerhard und J. Adam Osiander sind allerdings in ihrer Art gründlich genug, oft bewunderungswürdig gründlich gewesen und zwar auch mit Benutzung des schon von ihren Vorgängern Geleisteten, und haben das Verständniss des Einzelnen, besonders in theologischer Beziehung nicht wenig gefördert. Allein zu einer rechten Erfassung des Ganzen und der Erklärung des Einzelnen aus diesem Ganzen, namentlich zu einer rechten Erkenntniss des Verhältnisses, in welchem das Deuteronomium mit seiner Gesetzgebung zu derjenigen der vorderen Bücher steht, haben weder sie noch ihre in Betreff unseres Buches meistens viel flüchtigeren Nachfolger es gebracht. Und dieser Umstand ist um so mehr zu beklagen, als er die nicht zu billigende Art der Critik ermöglicht hat, die heut zu Tage so vielfach inne gehalten wird. Hat man die Gesetze unseres Buchs nur in ihrer Vereinzelung und Aeusserlichkeit erfasst, dann in der That wird man sich zur Erklärung des Unterschieds, der zwischen ihnen und der vorderen Gesetzgebung obwaltet, die Annahme eines nicht-mosaischen, eines späteren, ja viel späteren Ursprungs leicht gefallen lassen, zumal da dieselbe nur zu oft gewissen Voraussetzungen und längst feststehenden Meinungen über den Ursprung des Pentateuch sehr entgegen kömmt; man wird sie sich aneignen, ob sie auch zur Erklärung dess, was sie erklären soll, näher besehen, gar nicht geeignet ist. Ganz anders dagegen auf einer mehr haltbaren exegetischen Grundlage.

Wie sehr es einem Critiker wie Vater an dem tieferen Verständniss fehlte, darüber wird man allgemeiner einverstanden sein. Er, der die Critik des Pentateuch zuerst so ausführlich gehandhabt hat, hat wie überhaupt, so auch in Betreff des Deuteronomiums

zu einer besseren Erklärung auch nicht einmal einen Ansatz gemacht. Mit de Wette verhält es sich aber auf diesem Gebiet nicht viel anders. So umfassend und weitgreifend auch seine Gelehrsamkeit war, so drang sie doch öfter nicht tief genug ein, am wenigsten in Betreff des Alten Testaments, das ihm nun einmal seiner ganzen Geistesart nach ferner lag. Es zeugt von einer allzu auffälligen Verkennung des wahren Verhältnisses, was zwischen den vorderen Büchern und dem Deut. obwaltet, wenn er behauptet, dass manches aus dem letzteren schon in den ersteren stehen würde, nämlich an der Seite des Gleichartigen dort, wenn der ganze Pentateuch von ein und demselben Verfasser herrührte (Beiträge zur Einl. ins A. T. II S. 268—70: vergl. S. 280). Es ist ein für uns am allerwenigsten erquickliches Geschäft, in dieser Weise über diejenigen zu urtheilen, zu denen wir in so vieler Beziehung mit Verehrung hinaufsehn. Es kömmt aber darauf an, das Recht nachzuweisen, mit dem man ihrer so dreist auftretenden Critik misstrauen, ja widersprechen darf. Den Mangel an tieferem Verständniss verspürt man auch, wenn man die Fassung unseres Buches bei Ewald (Gesch. Isr's I. S. 143) oder bei denen, die seine sich vereinzelt findenden Aeusserungen zusammenstellen, (Riehm, die Gesetzgebung Moses im Lande Moab) vergleicht. Wir fragen zum vorläufigen Beweise blos, woher es komme, dass noch keiner von diesen Critikern die schöne decalogische Anordnung, die doch so bestimmt durchgeführt ist, erkannt hat.

Wenn wir in der Einleitung, die eine rechte Würdigung unseres Buches ermöglichen soll, hauptsächlich drei Punkte in's Auge zu fassen haben, seinen Ursprung, seinen Inhalt und seine Absicht, so suchen wir eben dadurch einen sicherern Standpunkt für die Frage nach dem Ursprung zu gewinnen, dass wir mit der Feststellung der Absicht beginnen, und demgemäss überhaupt die umgekehrte Ordnung innehalten. Was nach Rankes Untersuchungen über den Pentateuch, nach Hengstenbergs Authentie, nach Hävernicks und Keils Erörterungen in ihren Einleitungen, die wir dankbar als unsere Vorarbeiten bekennen, noch am meisten zu thun übrigt, glauben wir grade durch Hervorhebung der Absicht am ehesten leisten zu können. Geht man von der Absicht des Buches aus, so ist der Nachweis möglich, dass dasjenige, was gegen Moses als Verfasser geltend gemacht zu werden pflegt, nicht blos bei Mosaischem Ursprunge möglich, sondern auch angemessen, ja nothwendig ist. Es wird dann auch zugleich alles Einzelne viel mehr von innen heraus verständlich; es erscheint zusammenhangsvoll

und planmässig, — und wir gewinnen offenbar mehr, als wenn wir uns aus dem willkührlich benutzten Inhalt Israels Geschichte construirt hätten, um uns dann mit der Illusion zu erfreuen, dass uns der Inhalt aus der Geschichte begreiflich geworden.

Die Absicht des Buches.

Da das Deuteronomium nicht blos allgemeine Ermahnungsreden, sondern zum guten Theil auch einzelne Gesetze enthält, so entsteht die Frage, ob es etwa gar eine selbstständige Gesetzgebung neben der vorderen mittheilen wolle. In ihm redet der Herr nicht mehr, wie in den vorderen Büchern zu Mose, damit er die Rede Ahron und seinen Söhnen weiter verkünde, sondern Moses redet selber, und zwar mit dem ganzen Volke, und spricht in der That durch all die eigentlichen Gesetzesreden hin nichts aus, was nicht Jeden in Israel anginge. Aber dennoch enthält es nicht etwa (Kurtz, Gesch. des alten Bundes S. 539 und Riehm S. 11f.) das allgemeine Volksgesetz, während die vorderen Bücher recht eigentlich dasjenige für die Priester und Leviten mittheilten. Enthält es auch nur das, so doch lange nicht all das, was das Volk anging, selbst solches nicht, was eben so wichtig war, ja theilweise sogar wichtiger. Nicht einmal die grade so sehr in das alltägliche bürgerliche Leben eingreifenden Bestimmungen, die das erste Bundesbuch gab, Ex. 20—23, nimmt es wieder auf. Es enthält aber auch nichts von der Beschneidung, wie es doch als Volksgesetzbuch gewiss müsste, nichts näheres über das Passa, über das Wochen- und Laubhüttenfest; den grossen Sühntag, an dem doch jeder Israelit bei Todesstrafe zu fasten hatte, erwähnt es gar nicht, ebensowenig das Hallfest und das Jobeljahr; das Sabbathgebot wird nur ganz kurz in und mit dem Decalog wieder aufgenommen. Von all den Verunreinigungen und Waschungen, die doch nach der Alttestamentlichen Anschauungsweise für Jedweden eine sehr hohe Bedeutung hatten, findet sich kein Wort. — Wir müssen für jene bemerkenswerthe Art des Deut. einen andern, tiefer liegenden Grund suchen.

Keinenfalls aber verhält sich sein Gesetz in der Art selbstständig im Verhältniss zu dem der anderen Bücher, dass es dasselbe abrogirte, oder wenigstens abänderte oder vervollständigte (Ewald in der Gesch. Isr's), als hätte der Verfasser den neuen Zuständen, die sich im Lauf der Jahrhunderte mit Gewalt geltend gemacht hätten, und den Einrichtungen, die in Folge derselben von

selber entstanden wären, z. B. dem Königthum und der neuen Gestaltung des Gerichtswesens gerecht werden, als hätte es auch, um den Geist und die Hauptsache des alten Gesetzes desto sicherer zu stellen, Nebensächliches oder Formelles, z. B. den Zehnt der Leviten und zum Theil auch die Abgaben an die Priester, kurz alles das, was mit der Zeit unmöglich geworden, abthun wollen. Findet sich diese Ansicht gar mit der vorigen vereint, wie bei Riehm (S. 116 f.), so liegt ihre Unhaltbarkeit von vornherein zu Tage. Den Priestern hätte darnach der Deuteronomiker das ältere Gesetzbuch gelassen, dem Volk hätte er ein neues, was in vielen, und zwar grade für die Priester und Leviten sehr wesentlichen Stücken abwich, in die Hand gegeben. Er hätte, sobald er beim Volk Beifall gefunden, einen gar verhängnissvollen Widerspruch zwischen ihm und dem Stamm Levi erregt, hätte jedenfalls, so sich die Priester und Leviten wirklich den Neuerungen fügten, dem ältern Gesetzbuch, das doch nach vielen Seiten hin immer noch unentbehrlich war, bei Allen und durchweg das Ansehn eines unverbrüchlichen, göttlichen Gesetzbuches genommen. — Aber auch für sich allein unterliegt die letztere Anschauung sehr gewichtigen historischen Bedenken. Um die Art, wie sich der Deuteronomiker hinter der Person Moses verbirgt, zu erklären, muss man zugeben, dass zu seiner Zeit Moses schon als eine einzigartige Autorität auf dem Gebiet der Gesetzgebung, als ein allein von Gott legitimirtes Organ gegolten habe. Sollte denn da ein Deuteronomiker, ein jedenfalls vom Geiste Gottes erleuchteter und mächtig bewegter Mann, weniger Pietät als seine Zeitgenossen gehabt haben, so wenig, dass er sich wirklich zugetraut hätte, zu dem Gesetze Gottes sein Menschengebot verbessernd hinzufügen zu können? Aber sehen wir auch ab von diesem psychologischen Widerspruche, unter allen Umständen ist die Annahme, dass sich irgendwer in dem spätern Israel zugetraut hätte, das alte Gesetz zu verbessern, eine blosse Voraussetzung, und zwar eine solche, der alles, was wir von geschichtlichen Andeutungen haben, entgegen ist, der auch schwerlich unbefangnere Historiker, der nur die in einer anderweitig bestimmten Richtung befangenen Theologen Glauben schenken können [1]). Unser Buch erhebt sich selber c. 4, 2: 13, 1 auf's Entschiedenste dagegen. Uebrigens fällt die Frage, ob sich in ihm wirklich Abänderungen vorfinden, so ziemlich mit der andern zusammen, ob es die Spuren eines

---

1) Dass nicht wirkliche Abweichungen vorhanden sein können, urtheilt auch Bertheau (die sieben Gruppen Mos. Gesetze, S. 19). Vgl. weiter unten.

späteren Zeitalters an sich trägt, und soll daher weiter unten in dem Abschnitt über den Ursprung eine eingehendere Beantwortung finden. Vorläufig sey nur noch dies bemerkt. Grade da, wo es von der vorderen Gesetzgebung scheinbar am allermeisten abweicht, nämlich in Betreff des Passafestes, darf man es am wenigsten wagen, eine wirkliche Abänderung zu statuiren. Es redet c. 16, 2 statt von einem Lamme, vielmehr von Schaafen und Rindern, die man als Pesach opfern solle, und deutet durch den Zusatz: „iss dazu sieben Tage Mazzot“ an, dass man dieselben nicht wie das Lamm als Sündopfer, sondern als Schlachtopfer, und nicht etwa blos am ersten Abend, sondern das ganze Fest hindurch darzubringen habe. Da es doch einem Israeliten, mochte er nun auch leben, wann er wollte, unmöglich in den Sinn kommen konnte, das eigentliche Passalamm abschaffen zu wollen, da dasselbe zudem in v. 4 ausdrücklich erwähnt, oder vielmehr vorausgesetzt wird, so muss man in diesem so eklatanten Fälle statt der Absicht abzuändern (trotz Ewald, Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes III, S. 426, und Hupfeld in seinem Osterprogramm II, S. 21) die andere, zu ergänzen, voraussetzen, und hat um so dringendere Veranlassung dazu, als ja auch die für das Wochenfest verordnete freie Spende in v. 10, die jenen Schlachtopfern so sichtlich entspricht, nicht auf irgend welcher Abänderung, sondern auf Ergänzung beruht. Dass hier der Verfasser das vordere Gesetz als bekannt und gültig voraussetzt, und dass er es anerkennt, ohne es ausdrücklich zu wiederholen, dass er nicht etwas statt, sondern auf Grund seiner zur Geltung bringen will, kann auch von denen nicht in Zweifel gezogen werden, die wo möglich überall gern Neuerungen entdecken möchten (vergl. Riehm, S. 50). So dürfte es sich denn doch aber an den andern Stellen ebenso verhalten.

Nimmt man aber die Absicht, blos zu ergänzen, an, so darf man dieselbe doch wieder nicht dahin beschränken, dass das vordere Gesetz hauptsächlich zu Canaan und seinen Zuständen, besonders auch zu dem Einen, an einer bestimmten Stätte dort weilenden Heiligthume in Beziehung gesetzt werden sollte. An solcher Beziehung fehlt es doch auch in den vorderen Büchern nicht; nach der begleitenden Geschichte sind ja auch die in ihnen mitgetheilten Gesetze meistentheils, wenn auch noch am Sinai oder sonst wo in der Wüste Arabiens, so doch ebenfalls unter der Voraussetzung einer alsbaldigen Einnahme Canaans ausgesprochen worden. Selbst an Beziehung auf das Eine alle vereinigende Heiligthum fehlt es nicht einmal: wenigstens ist schon die Festfeier an dasselbe gebunden

worden: Ex. 23, 17. 24, 23; vergl. auch Lev. 17, 1—9. Die Behauptung, dass in den vorderen Büchern zwar Ein, aber doch noch nicht ein stetiges Heiligthum geboten sey, wie es nachher in Jerusalem errichtet wurde, soll weiter unten im dritten Abschnitt beleuchtet werden. Höchstens hätte es also in unserem Buch noch Absicht sein können, die Beziehung auf Canaan und die eine Cultusstätte ausdrücklicher hervorzuheben. Und daraus würde sich doch kaum die Wiederaufnahme auch nur der betreffenden Gesetze erklären; ganz unerklärt aber bliebe die Wiederaufnahme der Speisegesetze, c. 14, 1—21, unerklärt auch c. 15 die Verordnung über das Sabbathjahr und die Freilassung der Knechte, die mit den Verhältnissen in Canaan nicht direct zu thun hat: unerklärt unter anderm auch jene auffallende Ergänzung in c. 16 in Betreff des Passafestes, nämlich die Hervorhebung der Schlachtopfer neben dem Passalamm, die um so bedeutsamer wird, als ihr nachher diejenige der freien Spende am Wochenfest und die Mahnung sich zu freuen am Wochen- und Laubhüttenfest so wohl entspricht. So sehr auch der Verfasser den Ort der Festfeiern, nämlich das Eine Heiligthum in c. 16 durchweg betont, so hat er doch auch sichtlich durchweg noch eins im Auge: er will die Festtage zu rechten Freudentagen machen. Eben darum schreibt er fürs Passafest die Schlachtopfer vor, die da mit frohen Mahlzeiten verbunden waren, ob er auch die ausdrückliche Mahnung, sich zu freuen, bei diesem ersten Feste noch zurückhalten muss; darum spricht er dann diese Mahnung in Beziehung auf das Wochenfest wirklich aus: und eben darum steigert er sie in Beziehung auf das Laubhüttenfest dahin, dass er verlangt, nur, oder ganz freudig zu sein, c. 16, 11 u. 15. — Die Annahme einer Rücksicht auf Canaan und die dort drohenden Schwierigkeiten ist nicht unrichtig, aber reicht nicht aus; die Absicht will noch allgemeiner und zugleich tiefer erfasst sein.

Bleiben wir, um sicher zum Ziele zu gelangen, bei c. 16 stehen. Die früheren Festgesetze, vorzüglich die in Lev. c. 23, hatten die Festtage besonders als Tage heiliger Versammlung, wo man Opfer darbringen sollte, behandelt, vergl. dort v. 7. 8 und besonders v. 37. Num. 28 u. 29 waren blos die Opfer angeordnet, die speciell die Priester zu opfern hatten. Demnach hätte es scheinen können, als wenn diese Tage keine andere Bedeutung hätten als die, dass man an ihnen Gaben darreiche. Und doch war ihre eigentliche Idee eine ganz andere. Sie sollten nicht sowohl Leistungen des Volks an den Herrn, als vielmehr des Herrn an das Volk sein, Tage wie der Ruhe so auch der Erquickung, Tage der Freude, nämlich

heiliger Freude, so gewiss als sie im Grossen dasselbe sein sollten, was der Sabbath im Kleinen, Tage, die durch ihre Ruhe die Ruhe d. i. die Herrlichkeit oder Selbstgenugsamkeit des Herrn, durch ihren Segen den göttlichen Reichthum in besonders fühlbarer Weise abspiegelten. Als Evolutionen des Sabbaths erscheinen die Feste schon durch die enge Verbindung mit demselben in Lev. 23, ebenso durch ihre Stellung in unserem Buche, wie weiterhin erhellen wird, und besonders auch als Heiligung der je siebenten Zeit. Wenn also das Deuteron. vor allem vorschreibt, sich an ihnen zu freuen in heiliger Freude, so ist es darauf aus, ihre eigentliche Idee hervorzuheben. Und wenn es mit unverkennbarem Nachdruck einschärft, dass sich die Festfreude nirgends anderswo als vor dem Heiligthum vollziehen dürfe, als wo ihr allein der Character heiliger, zum Herrn in Beziehung stehender Freude einigermassen gewahrt ist, so will es die Idee trotz der Uebelstände, die bei dem Auseinanderwohnen in Canaan hindernd in den Weg treten könnten, zur Verwirklichung bringen. Man wird sich leicht überzeugen können, dass es so etwas durchweg will, wenn auch die berücksichtigten Uebelstände nicht grade in Canaan, sondern allgemeiner in der Störrigkeit des menschlichen Herzens wurzeln, ja wenn sie auch zuweilen weniger deutlich berücksichtigt sein sollten. Seine Absicht ist es durchweg, besonders durch ergänzende Hülfsverordnungen dahin zu wirken, dass die Gesetze oder Institutionen der vorderen Bücher, deren volle Gültigkeit es voraussetzt, nicht irgendwie, sondern ihrem innern Wesen, ihrem höhern Zwecke, ihrer Idee nach trotz aller sich in Canaan oder sonstwie herausstellenden Schwierigkeiten Verwirklichung finden. Es ist nicht damit zufrieden, dass es ein prachtvolles Heiligthum in der Mitte des Volkes giebt; es legt keinen Werth auf die kostbaren Opfer an sich, und beruhigt sich mit all' dem glänzenden Cultus überhaupt nicht, mit den Festfeiern und der äusseren Beobachtung des Sabbathjahres und der blossen Freilassung der Knechte im je siebenten Jahre ihrer Knechtschaft: auf das Unscheinbare kommt es ihm bei alle dem an, auf die rechte Art und Weise, durch die allein dem eigentlichen Zwecke Gottes entsprochen und dem Werke selbt erst sein Werth verliehen wird. Und in dieser wahrhaft göttlichen Richtung, durch die es die vordere Gesetzgebung nur zum vollständigeren Ausdruck bringt, will es nicht blos mit einer gewissen Bescheidenheit neben dem Grossen das Kleine hervorheben, sofern es zur vollständi-

geren Realisirung des göttlichen Zweckes auch seine Bedeutung, seine Nothwendigkeit und seinen hohen Werth hat, sondern auch mit einer heiligen Energie aller falschen Werthschätzung des Aeusseren gegenüber das Innerliche, als worauf der Herr zuerst und zumeist sehe, nämlich die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, die Liebe zu ihm von ganzem Herzen, die Furcht und den rechten Gehorsam, in den gebührenden Rang, nämlich in die principielle Stellung einsetzen. Es kann nicht mit der gewaltigen Energie eines Propheten verfahren, der eine Vernachlässigung des Innerlichen, eine sinnliche Uebertreibung des Aeusserlichen schon vollständig eingetreten sieht, und daher mit zermalmendem Eifer das eine ausschliesslich vertheidigen, das andere rücksichtslos bekämpfen muss; aber es will mit der still und doch nachhaltig waltenden Begeisterung, deren Auge mit vollster Klarheit alles überschaut, beide Seiten zu solcher Harmonie verbinden, dass das Aeusserliche sich immer kräftiger und voller herausgestalte, dass das Innerliche aber, statt darunter erdrückt zu werden, immerdar das bewegende Princip, die belebende Seele bleibe. — Natürlich aber will das Deuteron. das doch nur deshalb, damit der Bund immer mehr Wahrheit werde, der da zwischen dem Herrn und seinem Volke bestehen soll. Seine letzte Absicht ist der Bund, und zwar das Bundesleben. Indem es die objective Form der blossen Vorschrift verlässt, und alles in die subjective Form der warmen, eindringlichen Ermahnung einkleidet, ja mahnende, predigende Reden voraussendet und nachfolgen lässt, will es nicht eine blosse Lehre sein, sondern eine bewegende Kraft für das Herz des Volkes, die es bewege, mächtiger als die Kraft der Sünde, und immer enger vereinige mit seinem Herrn. Wenn schon der Pentateuch im Ganzen, so will vor allem das Deuteron. das Bundesbuch sein, dasjenige Buch, was noch immer der Menschheit ihr höchstes Ziel, die Gemeinschaft mit Gott vorhält.

Für diese Absicht des Deut. tritt als ein beachtenswerthes Zeugniss erstens schon der Umstand ein, dass sich von ihr aus sofort sein eigenthümlicher Charakter erklärt, der Jedem alsbald auffällt. Man hat ihm im Unterschied von der objectiven Haltung der vorderen Bücher nicht blos einen vorwiegend parenetischen Charakter zugeschrieben, oder von einer Wärme geredet, die es überall auszeichne; man hat auch ein prophetisches Colorit anerkannt, ein Dringen auf das Innerliche, Wesentliche, auf den Geist. Man hat sein Verhältniss zu den vorderen Büchern mit dem des Evang. Johannis zu den Synoptikern verglichen. Und man hat

doch auch wieder recht gut seinen Unterschied von der eigentlichen Prophetie wahrgenommen. Während die eigentliche Prophetie das Gesetz als ein fertiges voraussetzt, arbeitet es seinerseits noch daran; während jene sich ihm gehorsam unterstellt, schwebt es selber frei und vollmachtsvoll darüber, um es zu ergänzen, ja zu modificiren, wie es nie ein Prophet in Israel gewagt; führt es auch hauptsächlich nur aus, was in den vorderen Gesetzen wenigstens keim- oder voraussetzungsweise schon mit vorliegt, so führt es doch dasselbe als im Besitz eben derselben schöpferischen Kraft, die das frühere geschaffen hat, erweiternd, bereichernd und verklärend aus. „Moses ist hier Gesetzgeber und Prophet zu gleicher Zeit; ... daher die Eigenthümlichkeit seiner prophetischen Thätigkeit die ist, dass sie nicht nur das Gesetz selbst in seiner subjectiven Application behandelt, sondern dieses selbst weiter fortführt, entwickelt und vollendet" (Hävern. Einl. I, 2, S. 462). Der Verfasser hat eben, weil auf den innerlichen Sinn zu dringen, auch noch die äussere Ausprägung desselben zu vollführen. — Als ein anderes Argument liesse sich ferner der Umstand anführen, dass auch dasjenige, was das Deut. sonst noch im Grossen und Ganzen Eigenthümliches hat, bei jener Absicht als ganz naturgemäss erscheint; so zuerst jene oben angedeutete Thatsache, dass all seine Gesetze unmittelbar das Volk im Ganzen angehn, — da es natürlich nur mit Auswahl das vordere Gesetz wieder aufnehmen konnte, so verstand sich, dass es das allgemein Wichtige bevorzugte, und unter demselben wiederum dasjenige, was als nächster und bedeutsamster Ausfluss der decalogischen Hauptgesetze am ehesten und meisten sicher gestellt oder eingeschärft werden musste: zudem war nicht bei den Priestern sosehr wie beim Volke Veräusserlichung und Abfall zu fürchten; — ebenso ferner die vielfach wiederkehrende Bezugnahme auf Canaan, sofern grade dessen Besitz und Verhältniss die Liebe zum göttlichen Gesetz und demnach auch den zarten Sinn dafür abzustumpfen, ja auch in Folge der Entfernung von der Cultusstätte Schwierigkeiten und Willkührlichkeiten zu Wege bringen konnte; — nicht minder endlich die Eigenthümlichkeit, dass in unserem Buch nicht mehr der Herr zu Mosen, sondern Moses selber zum Volke redet; — Gottes Sache ist der Text, Moses Sache aber die Predigt über denselben, die Ausführung, Entwicklung und die Verdeutlichung; ist das Deut. wirklich das, als was es sich seiner Absicht nach dargestellt hat, so wäre es für den Herrn gradezu unpassend gewesen, auch es noch zu reden; mit seiner Majestät verträgt es sich nicht, das zu thun, was er andern überlassen kann. — Die

eigentlichste Bestätigung aber resultirt aus der Betrachtung des Einzelnen, und kann daher erst aus den beiden folgenden Abschnitten gewonnen werden, aus dem nächsten, indem er zeigt, dass das Ganze wie ein wohlgebildeter Leib von jener Absicht wie von seiner Seele wirklich durchdrungen und belebt wird, aus dem letzten, indem er den Beweis liefert, dass die Differenzeu, die zwischen dem Deut. und der vorderen Gesetzgebung obwalten, nicht blos sehr wohl, sondern sogar nur als ein Ausfluss jener Absicht begriffen werden können. Nur soviel sey hier von vornherein wie eine Thesis an die Spitze gestellt: jene Absicht materiell, und die Ordnung des Decalog formell sind die beiden constitutiven Factoren des Hauptcorpus unseres Buchs (c. 5—26).

Der Inhalt und die organische Anordnung desselben.

Um Israels Bundesverhältniss zum Herrn zu einem möglichst wahren zu machen, hebt Moses, der sofort das Wort ergreift, in diesem Bundesbuche vor allem andern das hervor, was auf der einen Seite der Herr bis daher gethan habe, um jenes Verhältniss zu verwirklichen; er beginnt geschichtlich c. 1—3. Dann erst lässt er folgen, was nun auf der andern auch das Volk zu thun habe; hier folgt die Ein- und Ausprägung des Gesetzes, c. 4—26. Darauf geht er auf die Resultate des Bundes ein, auf den Fluch, den seine Uebertretung, und den Segen, den seine Bewahrung nach sich ziehen werde, c. 27—30, um geschichtlich, wie er begonnen hat, auch zu schliessen, nämlich mit der Endgeschichte seiner Mision und seines Lebens, c. 31—34. Das Buch zerfällt also deutlich in drei Theile, und einen Schluss, der mehr Schluss des ganzen Pentateuch, als des Deut.'s ist.

Höchst bedeutungsvoll ist gleich der Anfang der Darstellung dessen, was der Herr gethan. Die felsenfeste Ueberzeugung, dass Gott ein heiliger Gott ist, bildet die Grundlage alles geistigen Lebens in den erwählten Organen der Offenbarung, ja mehr oder weniger Israels überhaupt. Diese hohe, folgenreiche Wahrheit wird denn auch mit der leuchtenden Flammenschrift ewig denkwürdiger Geschichte hier gleich an die Spitze gestellt. Ein grossartiges Gericht, gleich im Anfang der Zeiten am Bundesvolk selber vollzogen, fast entsprechend jenem allgemeineren, das die Menschheit einst im Grossen hinweggerafft, und zwar von demselben Gotte verhängt, der sich noch eben grade als Bundesgott aufs herrlichste bewährte,

ist der Grund und Boden, auf dem sich zur lauten Mahnung für alle Folgezeiten die Geschichte dieses Bundesvolkes aufzubauen, auf dem sich auch das Gesetz und die Vermahnung zu beleben beginnt. Dreierlei hatte der Herr von Anfang an als Bundes-Gott zu leisten verheissen, Abraham zum grossen Volke zu machen, demselben Canaan einzugeben, und durch seine Vermittlung alle Geschlechter der Erde zu segnen. Und eben war er — so beginnt unser Buch — dabei, zur Realisirung des Bundes das zweite zu erfüllen, nämlich Canaan einzugeben, oder doch zu seiner Einnahme aufzufordern, am Berge Sinai, wo er es zuvor mit den nöthigen Gesetzen und Ordnungen hinreichend ausgerüstet, 1, 6—8; schon hatte er das erste erfüllt, nämlich die Familie in ein Volk verwandelt durch eine ausserordentliche Mehrung und die in Folge dess angeordnete Gliederung unter Richter und Häupter, v. 9—18. Da Israel aber kleingläubig, ja ungläubig, und dann sogar trotzig und empörerisch seiner Aufforderung, in Canaan einzudringen, widerstrebte, habe er es verworfen, und vom Lande der Verheissung ausgeschlossen, v. 19—46. Als endlich die Zeit des Gerichts vorübergegangen, habe er ihm nicht etwa erlaubt, einzunehmen, was ihm in den Weg kam, oder beliebte, sondern habe es an die Völkerordnung gebunden, die er bereits in jenen Gegenden geschaffen, habe ihm — so wird auch hier wieder, ähnlich wie schon Gen. c. 9 und 10, grade da, wo ein besonderes Verhältniss Gottes anfangen will, grade bei und noch vor diesem Anfange, sein allgemeineres Verhältniss, neben dem zu dem einen Volke dasjenige zur ganzen Menschheit, neben dem Particularismus der Universalismus gewahrt, und als für alle Folgegeschichte, ja für das Ende selber bedeutsam herausgestellt, — aufs bestimmteste bekundet, dass seine Regierung sich vorsorgend auch über andere Völker erstrecke, ohne von ihm darin gestört werden zu dürfen, dass nicht blos Edomiter, Moabiter und Ammoniter, sondern sogar die Cafthoriter, d. i. die südlichen Philister, ein Gericht, einen Vernichtungsprocess hätten vollziehen dürfen, in Folge dess sie ihre Länder besässen, und auch trotz Israel behalten sollten, c. 2, 1—23. Dann aber habe Er allerdings ebenso entschieden angefangen, Israel dasjenige Land, was er ihm bestimmt hatte, einzugeben, und dadurch zu der Erfüllung der einen Verheissung die der andern wirklich beizufügen; er habe sein Volk kräftig und furchtbar genug gemacht, um die beiden mächtigen Amoriterreiche jenseits des Jordans zu erobern, Sihons nicht blos, sondern auch das des Riesen Og. c. 2, 24 bis 3, 20. Ja er habe auch, da Moses nun einmal selber nicht mit über den

Jordan ziehen durfte, Josua für die weiteren Eroberungen zum Feldherrn eingesetzt und mit der Zusage seines Beistandes versehen, 3, 21—29. Das die Bundestreue des Herrn, in welcher Heiligkeit mit Liebe und Wahrhaftigkeit in der kräftigsten Weise geeint ist.

Damit nun aber auch Israel seinerseits Bundestreue halte, und zwar in rechter, innerlicher Weise, hebt eine allgemeine Einleitung in c. 4 zunächst hervor, wie vortrefflich die Gesetze seyen, die der Herr ihm vorgeschrieben habe; und warnt sodann grundlegend vor einem Abfall, der zwar — so bewährt sich von vornherein die hier waltende innerliche Weise — ihm kaum als ein wirklicher Abfall erscheinen mochte, aber grade deshalb ein sehr gefährlicher war, zumal da er auch dem sinnlichen Volke in Folge eines berechtigten Bedürfnisses gar nahe lag, vor einem Abfall, bei dem man, wie Jehovah selber, so auch sein ganzes Gesetz dran geben würde, und vor dem daher grade hier voran einleitungsweise, ehe noch etwas specielleres folgte, zu verwarnen ganz der Ort war. Israel fällt von Jehova ab, nicht blos wenn es ihn offen und gänzlich beseitigt, sondern auch, wenn es in irgend etwas sein herrliches Wesen durch falsche Vorstellungen trübt, nämlich seiner Unbeschränktheit entkleidet. Dann verehrt es statt Jehova's eigentlich ein anderes, ein beschränktes Wesen, was den Namen Jehova's nicht mehr verdient, ob man ihm denselben auch noch liesse. Und der Unbeschränktheit entkleidet man ihn nicht blos dadurch, dass man ihm andere Götter zur Seite setzt, sondern auch schon dann, wenn man ihn in sich selber statt als den über alles Creatürliche weit Erhabenen, als etwas Geschöpfliches denkt; nicht blos, wenn man ihn seiner Ausschliesslichkeit, sondern auch schon, wenn man ihn seiner Uebercreatürlichkeit beraubt. Eignet es sich grade ganz für das Deut., vor diesem feineren Abfall zu warnen, so kann es das hier voran um so passender thun, als der Herr seine Uebercreatürlichkeit nirgends anderswo so sehr bewiesen hat, als grade bei jener Gesetzgebung, bei der die folgende specielle Gesetzeseinschärfung anzuknüpfen hat, bei der Gesetzespromulgation auf dem Sinai, bei der Er sich, wie wahrhaftig und so zu sagen handgreiflich auch immer, dennoch in keiner creatürlichen Gestalt offenbarte. Israel soll sich weder irgend eine irdische Creatur ein entsprechendes Bildniss des Herrn sein lassen, noch auch die Gestirne als Bilder und Träger seiner Herrlichkeit verehren, weil es so eben von dem allein wahren Gott abfallen würde, den es in Zukunft nie würde entbehren können, der sich auch in der Gegenwart viel bestimmter als irgend eine heidnische Gottheit kundgegeben habe, c. 4, 1—40. — Noch eins

aber hat Moses kurz vorherzuschicken, ehe er zur Einschärfung des Gesetzes im Einzelnen fortschreitet. Neben dem Verhältniss zum Herrn ist ja immer zugleich das der Menschen zu einander ins Auge zu fassen, neben der Hoheit des göttlichen Wesens die Heiligkeit des Menschen-Lebens. Der Heiligkeit desselben wird aber nicht blos dann entgegen gehandelt, so Jemand mordet, sondern auch, so Jemand den unfreiwilligen Mörder zur Strafe zieht: ein Fall, der, wo Blutrache üblich ist, gar leicht vorkommen kann. Und um auch hier das Gesetz innerlich halten zu lehren, hat daher das Deut. vorweg den unfreiwilligen Mörder in Schutz zu nehmen. Moses thut es durch die That. Will er das Volk im Folgenden recht ermahnen, künftig, wenn es das Land besitzt, gehorsam zu sein, so muss er schon in Beziehung auf dies Land mit Gehorsam vorangehn, und er thuts um so lieber, als er dasselbe dadurch von vornherein so recht als ein der göttlichen Ordnung unterworfenes Land bezeichnen kann. Er sondert für dasselbe, so weit es erobert ist, drei Asylstädte aus, c. 4, 41—43.

Womit kann nun aber die specielle Predigt geeigneter anheben, als mit jenem grossartigen, durch Gottes Mund selber öffentlich vom Sinai herabverkündigten, und allen andern Verordnungen als Haupt vorangestellten Decaloggesetze? Ist dasselbe doch die Summe alles übrigen Gesetzes, was es je im Alten Bunde geben konnte; stellt es doch wenigstens alle Hauptgrundsätze, alle religiös-sittlichen Fundamentalwahrheiten fest, die irgendwie, wo es göttliche Ordnung giebt, immer wieder zu Grunde liegen müssen. Dass es der Verfasser selber als solches erkennt, legt er aufs Bestimmteste dadurch an den Tag, dass er nicht blos die Voranstellung seinerseits beibehält, sondern alsbald auch alles folgende als blosse weitere Ausstrahlung ganz nach der Ordnung seiner zehn Gebote und mit sichtlicher Beziehung auf sie durchgeht. So sehr man auch bis jetzt diesen wichtigen und nach mancher Seite hin austragendenUmstand übersehen haben mag, so sicher lässt er sich doch noch bemerken. In der That ist diese Anordnung auch grade für unser Buch bei seiner Absicht durchaus natürlich und angemessen. Grade, indem auf den höhern Zweck oder die Idee der Gesetze gesehn wird, tritt ihr Zusammenhang mit den Decaloggeboten zu Tage; ihr höherer Zweck vermittelt denselben. Nach der Wiederholung des Decalogs selber hat Moses es nur noch erst hervorzuheben, dass es auf des Volkes eigene Bitte geschah, dass Gott das übrige Gesetz nicht mehr wie jenen unmittelbar zu allen, sondern zunächst zu ihm geredet habe, dass es also Niemand des-

halb geringer anschlagen dürfe, c. 5, 1—30. Und nun kann er zu demjenigen übergehn, was speciell zum ersten und zum zweiten Gebote, zum Verbot der Götzen und Bilder, oder positiv zum Gebote, treu bei der Anbetung des wahren Gottes zu verharren, gehört. Man nennt diesen Abschnitt (c. 6—11) gewöhnlich den allgemeinen Theil, und zwar mit einem gewissen Rechte. Dennoch aber ist er nicht allgemeiner, als die beiden ersten Gebote selber sind. Als allgemeine Grundlage, deren rechte Beobachtung nur durch diejenige alles übrigen zu Stande kömmt, haben dieselben ja wie die Auszeichnung des Vorrangs, so auch die, die an sich so allgemein gehaltene Drohung und Verheissung unmittelbar nach sich zu ziehen. Beide Gebote kann Moses aber deshalb als wesentlich eins so ganz zugleich bedenken, weil sie, wie schon im Decalog durch den ihnen gemeinsamen Anhang enger zusammengeschlossen, so in der That auf wesentlich dasselbe gerichtet sind, auf die Wahrung der Anbetung des wahren Gottes. Erreicht er nur das Eine, dass das Herz treu bleibt an Jehovah, dem unbeschränkten, so hat er die Erfüllung alles dessen erreicht, nicht blos was die beiden Decaloggebote selber, sondern auch, was alle ihre Ausflüsse im übrigen Gesetze wollen. Aber eben auf dies Innerliche muss er, will er anders das eigentlich Gewollte hervorheben, recht ausdrücklich dringen. Es ist nicht genug, wenn man äusserlich von dem Götzen- oder Naturdienst absteht; er muss besonders Liebe verlangen, entschiedener, als es in den vorderen Büchern geschehen ist, Liebe von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von allen Kräften, und muss dies grosse Hauptgebot, nachdem er es zunächst bündig herausgestellt hat, c. 6, 4—9, um recht eindringlich zu werden, sowohl nach seinem negativen wie positiven Gehalte weiter entfalten. Er muss vor allem negativ vor gewissen Untugenden warnen, welche, als das grade Gegentheil jener Liebe entweder zu Götzendienst hinführen, oder selber schon in Gottes Augen Götzendienst sind, und muss es, wenn anders er wirklich die vorstehenden Verhältnisse bestimmter berücksichtigen will, um so mehr, als grade in ihnen besondere Versuchung zu solchen götzendienerischen Untugenden liegen wird. Grade das, was Israel als die Erfüllung uralter göttlicher Verheissungen ersehnt, und was ihm der Grund und Boden des rechten Bundeslebens sein soll, nämlich den Besitz und schon die Eroberung Canaans, bei der sich der Herr noch recht erweisen will, erkennt Moses in Folge seines heiligen Ernstes und seiner trüben Erfahrungen als Gefahren in dieser Beziehung. Er fasst beides zunächst insofern ins Auge, als daraus gewisse Stim-

mungen dem verführerischen Art erwachsen können, in c. 6 den Besitz mit Bezug auf die durch den Genuss leicht eintretende Sättigung, in der man den Herrn vergessen möchte, also Verweltlichung; statt den Herrn zu vergessen, solle man vielmehr eifrig bestrebt sein, sein Gesetz sowohl selber zu halten, als es auch den Nachkommen einzuprägen; — in c. 7 die Eroberung mit Beziehung auf die bei der engen Berührung mit den Heiden naheliegende falsche Toleranz; Israel müsse die Canaaniter schonungslos verbannen, und selbst ihre Altäre zerstören; denn trotz seiner geringen Zahl nehme sich der Herr seiner an, und überzeuge es dadurch aufs Neue von seiner Wahrheit. Als sollte übrigens mit den beiden Hauptgeboten des Decalog zugleich auch schon die auf sie folgende Drohung und Verheissung mit bedacht werden, bricht sich in c. 6, 15 das: denn ein eifriger Gott ist der Herr dein Gott, mit seiner drohlichen und verheissenden Folge schon mit durch. Das 7te Cap. aber hat in v. 12—26 eine schon ganz ausführliche, wenn auch dem engern Zusammenhang genau entsprechende Verheissung. Die Drohung bleibt vorläufig noch unberücksichtigt. Capp. 6 und 7 runden sich in dieser Weise zu einem kleinen Ganzen für sich ab. — Im Folgenden warnt er sodann, sich auch nicht zu den Untugenden der andern Art, zu den schon in sich selbst götzendienerischen, die zudem den groben Götzendienst auch ihrerseits anbahnen, verleiten zu lassen, durch den Besitz nicht zum Hochmuth, c. 8, — er verordnet gegen diese Gefahr ein dauerndes Gedächtniss der Demüthigung, durch welche der Herr Israel in der Zeit der Besitzlosigkeit, nämlich der Wüstenführung, entschiedener für sich zu gewinnen suchte, ihm seine Unentbehrlichkeit offenbarend, — durch die Eroberung nicht zur Selbstgerechtigkeit, c. 9, als dürfte Israel inmitten der vernichtenden Völker seine Bevorzugung, statt auf göttliche Huld und Treue, auf eigene Verdienste zurückführen; — er erinnert es, um dem zuvorzukommen, an seine schweren Versündigungen in der Wüste, namentlich an jene am Sinai, wo es sich grade durch diejenige Verschuldung, gegen die dieser ganze Abschnitt gerichtet ist, nämlich durch den Abfall von dem wahren Gotte zu dem ein- und abgebildeten, der Vernichtung eben so würdig gemacht habe, und zwar mitsammt seinem priesterlichen Oberhaupte Ahron, wie irgend ein heidnisches Volk sey. Er stellt in dieser Weise die hohe, inhaltsreiche Thatsache heraus, dass der alte Bund schon ganz eben so wie der neue, nicht auf ein Verdienst des Volkes hin, sondern rein aus Gnade, nur in Folge seiner mittlerischen That und Fürbitte

geschlossen, oder wenigstens von Neuem bewilligt worden ist. Er stellt es so ausdrücklich wie möglich heraus, dass Israel, was es als Bundesvolk habe — Bundestafeln, Hohespriesterthum, Priester- und Levitenthum — auf seine Fürbitte hin aus Gnaden habe, c. 9—10, 11. — Um das an die Spitze gestellte Hauptgebot der Liebe von ganzem Herzen dann auch noch positiv zu entwickeln und zugleich der Drohung und Verheissung im Decalog weiter zu entsprechen, stellt er nicht blos c. 10, 12—15 die Hauptmomente nach dieser Seite hin kurz heraus, sondern geht sie auch einzeln durch, indem er ein jedes gleich mit einer genau angemessenen Motivirung versieht; er verlangt voran als ermöglichende Grundlage des übrigen die Beschneidung des Herzens, also die Weihe und Hingabe des ganzen Wesens mit Verweisung auf das Wesen des Herrn, auf seine Grösse, Gewaltigkeit und Furchtbarkeit, v. 16—19; er verlangt weiter sowohl die Furcht als auch die Liebe selbst, mit Verweisung auf die zur Furcht, d. i. Ehrfurcht und Liebe erweckenden Thaten Gottes, wie sie in der Mehrung und Errettung in Egypten und Erhaltung in der Wüste bereits vorliegen, v. 20—22 und c. 11, 1—7; er verlangt endlich sowohl die Beobachtung, als auch die sorgsame Erlernung, Ueberlieferung und Aufzeichnung des Gesetzes, mit Hinweisung auf das, was der Herr noch dereinst sowohl im Fall des Gehorsams, wie auch des Ungehorsams thun werde, 11, 8—25. Soweit das den beiden Hauptgeboten Entsprechende.

In einer merkwürdigen Regelmässigkeit verfährt Moses fortan so, dass er immer grade drei Stücke als zu Einem Gebote gehörig heranzieht, und dass er, so er eins von den dreien weiter auszuführen hat, dann drei Unterabtheilungen macht. Verlangt das Gebot von der Heilighaltung des göttlichen Namens, den Namen, den der Herr sich durch seine Offenbarung und Manifestation in der Gemeinde begründet hat, durch ein rechtes Bekenntniss zu ehren und aufrecht zu erhalten, so geben ihm hier die drei grossen Beziehungen, in denen der Mensch handeln kann, die Veranlassung zur Dreitheilung. Man kann den Namen Gottes ehren durch das, was man in unmittelbarer Beziehung auf Gott, in Beziehung auf die Mitmenschen, in Beziehung zu oder an sich selber thut. In ersterer Beziehung muss es allerdings Gottesdienst im engeren Sinne des Wortes, Cultus, also nach den Begriffen des Alterthums, auch des Alttestamentlichen, besonders Opfer geben. Dieser Gottesdienst würde aber seinem eigentlichen Zwecke sehr wenig entsprechen, wenn er irgendwo und wie vollzogen würde: er würde dann ein

Bekenntniss statt zu dem wahren, objectiven, zu einem willkührlich ersonnenen Gott werden. Er muss sich an der Einen von Gott bestimmten Stätte vollziehn, als ein Bekenntniss zu seinem Namen in der Art, wie er dort durch die einzelnen Heiligthümer, durch die Cherubim, die Capporeth und die Bundeslade, durch den Leuchter etc. in aller Wahrheit ausgeprägt (wohnen gemacht, oder hingesetzt, cf. c. 12, 5. 11) ist. Er muss es, so viel Schwierigkeit es auch in Canaan bei dem Auseinanderwohnen haben mogte. Und grade das Deuteron. hat es eben deshalb doppelt entschieden zu verlangen. Nur das gewöhnliche Schlachten, das auf dem Wüstenzuge auch vor dem Heiligthum geschehen musste, kann und muss es im Blick auf die künftigen Verhältnisse entbinden. Es thut beides zuerst im Allgemeinen, dann in Beziehung zu dem Fall, dass der Herr die Gränzen des Landes noch erweitern, und zuletzt für den Fall, dass derselbe die Heiden im eingenommenen Lande gänzlich ausrotten mögte: — dies die drei Unterabtheilungen von c. 12. — Was das Handeln in Beziehung auf die Mitmenschen betrifft, so war es hier vor allem nöthig, den Namen des Herrn nicht zu verkündigen, sondern in Schutz zu nehmen, in Schutz nämlich dann, wenn man ihn durch Einführung anderer Götter vergessen machen wollte, also gegen die Feinde. Solche Feinde waren aber nicht blos, wie es allerdings nach dem sonstigen Gegensatz gegen die Cananiter leicht den Schein gewinnen konnte, von aussen her, sondern am meisten in Israel selber zu befürchten, und grade das Deut. musste, wenn anders es sich treu bleiben wollte, vor allem die letztern ins Auge fassen. Es verlangt in c. 13, dass man auch den durch Zeichen und Wunder beglaubigten Propheten, dass man die eigenen Familienmitglieder, sey's Bruder oder Schwester etc., dass man auch die Stadt des eigenen Vaterlandes, wenn anders wirklich Verführung zum Abfall stattgefunden hat, als solche Feinde anerkenne und behandle. — Wie man an sich selber den Namen des Herrn heiligen und entheiligen könnte, besonders durch die Behandlung des Leibes, hatte allerdings auch schon das vordere Gesetz gezeigt: vergl. Lev. 21, 5. 6: 19, 27. 28 und c. 11: allein damit wirklich der Zweck der vorderen Gesetzgebung erreicht, nämlich das ganze Leben in Beziehung zur Heiligung des Namens des Herrn gesetzt und als ein dahin zielendes Mittel auch die Leibesbehandlung gekennzeichnet würde, war es doch gut, jene Vorschriften in diesem Zusammenhang noch einmal einzuschärfen.

Sie werden zudem auch mit einer trefflichen Grundlage, von der aus sie sofort noch ein bestimmteres Licht erhalten, versehn. „Kinder seid ihr dem Herrn euerm Gott“, so beginnt die Verordnung, und wegen dieses ihren nahen Verhältnisses zum Herrn sollen sie sowohl das Aeussere ihres Leibes v. 1 und 2, als auch die Nahrung desselben v. 3—21, als auch den Urheber der letztern v. 22—29 in entsprechender Weise bedenken.

Das folgende Gebot, den Sabbath zu heiligen, hatte sich schon in der vorderen Gesetzgebung dahin entfaltet, dass auch noch andere, grössere Zeiten als Zeiten heiliger Feiern und symbolischer Veranschaulichung Gottes zu beobachten seyen. Das Deut. berücksichtigt davon das Sabbathjahr, dann das siebente Jahr der Knechtung eines Hebräers oder einer Hebräerin, als in welchem dieselben in Freiheit zu setzen waren, und dazu auch die drei grösseren Jahresfeste. Das Sabbathjahr hätte seinen Zweck, durch das Ablassen von der irdischen Arbeit (nämlich vom Ackerbau) die himmlische Hoheit, Herrlichkeit und Selbstgenugsamkeit des Herrn zu symbolisiren, gänzlich verfehlt, wenn man von der Arbeit eben nur abgelassen, im Uebrigen aber den dadurch eingebüssten Gewinn durch Bedrückung der Schuldner oder Hartherzigkeit gegen die Armen wieder einzubringen getrachtet, wenn man das Jahr zu einer Zeit nicht voll göttlicher Ruhe und Erquickung, sondern voll Unruhe und Traurens gemacht hätte. In der That aber lag die Gefahr einer so schlecht buchstäblichen Beobachtung nahe. Sache des Deut.'s war es daher, vor allem anzuordnen, dass das Sabbathjahr ein Verzichtjahr sey, eine Zeit, wo man auf Eintreibung der Schulden verzichte, und zu versichern, dass man, falls man nur gehorsam sey, gesegnet genug sein werde, um sich von eigentlicher Armuth frei erhalten zu können. Wiederum freilich lag nun bei einer schlecht äusserlichen Beobachtung die Gefahr nahe, dass man sich zwar im Fall des Verborgens an den Verzicht im siebenten Jahr gebunden glaubte, sich aber von vornherein beim Herannahen des Verzichtjahrs vor dem Verborgen selbst in Acht nahm. Um wo möglich allem zu begegnen verbietet der Verfasser daher auch noch, einen Armen, der da leihen wolle — und solche Armen werde es immer geben, — hartherzig abzuweisen, c. 15, 1—11. Das siebente Jahr der Knechtschaft eines Hebräers oder einer Hebräerin sodann würde ebenfalls sehr wenig das sein, was es sein sollte, wollte man blos freilassen, und weiter nichts; die leere Freilassung wäre vielleicht oft blos eine scheinbare gewesen. Der Freigelassene,

von allen Hülfsmitteln entblösst, hätte oft kaum etwas anderes anzufangen gewusst, als sich von Neuem in Knechtschaft zu begeben. Der Verfasser verlangt daher, man solle nicht leer, sondern mit reichlicher Mitgift freilassen c. 15, 12—18. — In sichtlichem Uebergange endlich zu den drei Jahresfesten schreibt er vor, dass man die Erstgeburt von Rindern und Schaafen, d. i. von opferfähigen Thieren nicht zur Arbeit verwende oder daheim verzehre, sondern als Schlachtopfer am Heiligthum dem Herrn weihe c. 15, 19—23. Will er anders den Sinn der Feste wahren, so hat er ja eben dahin zu wirken, dass auch die drei Jahresfeste Zeiten der Ruhe und Erquickung, Zeiten der Freude, und zwar einer heiligen Freude vor dem Herrn werden, und das können sie am meisten auf Grundlage solcher Schlachtopfer, von denen die Feiernden vor dem Heiligthum zehren. Für sie im Besonderen hat er daher nichts so sehr als eben Schlachtopfer, oder doch Spenden, mit denen sich frohe Mahlzeiten verbanden, vor dem Heiligthum anzuordnen, — nur muss er natürlich, was das Passafest seiner speciellen Bedeutung nach Ernstes hatte, das Essen des Ungesäuerten, trotzdem dass letzteres leicht Elendsbrod hiess und als solches zur Festfreude in einem gewissen Gegensatz stand, beibehalten, und kann noch nicht ein Verweilen für alle sieben Passatage beim Heiligthum verlangen; — er kann ebendarum erst beim Wochenfest ausdrücklich Freude, erst beim Laubhüttenfest ganze, volle Freude während aller 7 oder 8 Tage vor dem Herrn gebieten c. 16, 1—17.

Das Elterngebot, das letzte der ersten Tafel, hatte schon durch die bestehenden Lebensordnungen Erweiterungen und Ergänzungen gefunden: dazu dann aber auch durch das Wort der Gesetzgebung. Es gab besonders drei Klassen von Personen, die mit der Elternaufgabe, regierend und erziehend den Herrn zu vertreten, betraut, auf elterliche Ehre Anspruch hatten. Es waren die drei grossen Aemter in Israel: das Richter-, Priester- und Propheten-Amt: Grund genug, die beliebte Dreitheilung auch hier durchzuführen. Damit aber die richterliche Zucht wirklich Macht habe, das zu sein, was sie sein sollte, solle man sich ihr willig unterordnen, sich selber Richter setzend; damit sie überall wirken könne, auch bei dem bevorstehenden Auseinanderwohnen in Canaan, solle jede Stadt ihre Richter erwählen, mit der Aufgabe, durchaus unpartheiisch zu richten, und vor allem über die Anbetung des Herrn zu wachen. Ja man solle, in dem Falle, —

3 Fälle werden bedacht, und daher denn wieder die drei Unter-Abtheilungen — dass Jemand von Jehovah abtrünnig werde, dem Gericht zu Hülfe kommen, ihn selber vor Gericht stellend; man solle aber auch, falls man eine für den Ortsrichter zu schwierige Sache habe, die Autorität des Richters und Priesters am Heiligthum anerkennen, und ihr vollste Unterwerfung zu Theil werden lassen; man dürfe sich endlich, falls man bei längerem Wohnen im Lande die Lust dazu verspüre, einen König einsetzen, nur dass da vielmehr für den König, als für den Unterthanen Vorschriften für nöthig gehalten werden (c. 16, 18 — Ende von c. 17). — Den Priestern und Leviten hatte sich der Herr mit allem, was ihm von Israels Opfern, oder sonstwie von Thierbesitz und Fruchtgewinn zufiel, zum Erbtheil gegeben. Allein damit sie noch mehr als diejenigen daständen, die sie ihrem Mittler-Amte nach sein sollten, als solche, an denen man die Liebe und Anerkennung des Herrn recht significant und practisch bewiese, war es nöthig, dass ihnen, ganz abgesehn von dem, was sie eigentlich von Gott erhielten, auch unmittelbar vom Volke etwas zu Theil würde. Das Deut. setzt ihnen daher auch ein Recht, ein Deputat von seiten des Volks fest, nämlich einen Antheil an den Schlachtungen, ausserdem dass es die Erstlinge, die ihnen von seiten des Herrn zustehn, auch auf die in Canaan mehr in Betracht kommende Schaafschur ausdehnt c. 18, 1—5. Ganz ebenso sichert es auch den Leviten in schönster Uebereinstimmung damit, dass es dieselben durchweg als der Liebe sowohl bedürftig wie auch würdig hinstellt, abgesehn von den eigentlich dem Herrn gehörigen Zehnten, einen Antheil grade an demjenigen zu, was das Volk bei seinen religieusen Abgaben als das ihm zustehende zu geniessen pflegte, an den Zehnten- und auch Erstgeburten-Mahlzeiten (vergl. ausser 18, 6—8 auch 14, 22 f. 27). — In Betreff des Prophetenthums muss Moses mit dem Blick auf die künftigen Verhältnisse jedenfalls, selbst wenn er auch hier nichts Positives zu verordnen hätte, von der falschen Prophetie abmahnen: an Versuchen, dieselbe einzuführen, kann es dereinst in Canaan, inmitten der dem Götzendienst und der Wahrsagerei ergebenen Völker nicht fehlen. Nun aber verbürgt seine Stellung selber schon auch für die Zukunft ein wahres Prophetenthum, ja er kann sich so wenig als abschliessend ansehn, dass er vielmehr einen Propheten, sich gleich, in Aussicht nehmen muss. Und so bleibt es ihm, damit diese Institution ihren Zweck erreiche, auch für sie im Bundesbuche zu sorgen, nämlich ihr unbedingten Gehorsam zuzusichern, und den

Unterschied zwischen ihr und der falschen Prophetie herauszustellen 18, 9—22.

Da das erste Gebot der 2ten Tafel, du sollst nicht tödten, nach der vorderen Gesetzgebung gewisse Ausnahmen erleidet, oder vielmehr zu erleiden scheint, so muss es das Deut. für seine Aufgabe erachten, um die Heiligkeit des Lebens zur möglichst vollsten Anerkennung zu bringen, jene Ausnahmen richtig zu beleuchten. Es hat sowohl solche, die leicht in Todesgefahr gerathen könnten, als auch die, welche ihrem Berufe nach darin schweben, ja sogar auch die schon Getödteten ins Auge zu fassen; zuerst jene unfreiwilligen Mörder, für die Moses schon im ostjordanensischen Lande Asylstädte bestimmt hat, für die aber auch im transjordanensischen noch welche einzurichten sind, und zugleich mit diesen, die der Bluträcher leicht mit Recht verfolgen zu dürfen glaubt, solche, die man mit List und daher wenigstens ohne den Schein so schwerer Verschuldung gefährdet, nämlich die Grundbesitzer, denen man leicht die Gränze verrückt, und dazu jedweden, gegen den sich ein einzelner Zeuge erhebt, c. 19. Was die zweiten betrifft, so stehn Kriege allerdings immerdar für Israel in Aussicht, auch nach der Eroberung Canaans noch. Aber auch in ihnen, so lehrt unser Buch, hat das Leben seine Heiligkeit. Die Ausziehenden sollen sich nicht so fürchten, als sey es in den Augen des Herrn werthlos geworden, die Priester vielmehr selber sollen sie ermuthigen und auf ihren Schützer, der vor ihnen hergehe, sie zu erretten, hinweisen und die weltlichen Beamten sollen diejenigen aus dem Heere entlassen, die den Tod allzu bitter empfinden müssten oder doch zu empfinden fürchten. Dem entsprechend sollen die Krieger dann aber auch ihrerseits das Leben selbst der Feinde heilig achten, mit alleiniger Ausnahme der dem Vernichtungsgericht zugesprochenen Cananiter; auch die Bäume sogar, die zur Lebenserhaltung des Menschen beitragen, solle man bei der Belagerung einer Stadt verschonen, c. 20. — Ist Jemand ermordet gefunden, und bleibt der Mörder unbekannt, so dass seine That nicht gerächt werden kann, so soll, damit doch auch selbst in solchem Fall die Heiligkeit des Lebens in etwas zur Anschauung gebracht werde, die Einwohnerschaft des nächsten Ortes eine feierliche Reinigungsceremonie vornehmen c. 21, 1—9.

Das folgende Gebot, nicht Ehe zu brechen, hatte in der vorderen Gesetzgebung besonders solche Erweiterungen erhalten, die das Recht des Mannes schützten gegen von aussen her auf seine

Ehe gerichtete Angriffe. Aber nach den eigensten Andeutungen des Erzählers dort, wie er sie in dem Bericht über die erste Ehe giebt, ist nicht blos der Mann gegen Eingriffe von aussen, sondern auch das Weib ihrem eigenen Mann gegenüber berechtigt; die Ehe fängt also erst dann an, ihrem Begriffe zu entsprechen, wenn auch das letztere Moment Gültigkeit gewinnt. Das Deuteron. hat daher, seiner ganzen Aufgabe nach, soweit es nach den nun einmal in Israel herrschenden und durch das Gesetz keineswegs zu überwindenden Anschauungen angeht, vor allem noch dasjenige, was der Mann der Frau schuldig ist, zu sanctioniren. Es redet nach seiner Dreitheilung zuerst von dem, was er ihr bei Schliessung der Ehe, und sey sie auch noch so rechtlos, sey sie eine arme Kriegsgefangene, sodann von dem, was er ihr bei Führung der Ehe, und zuletzt, was er ihr bei der Kindererziehung schuldig ist. Es nimmt ihm im letztern Fall das Recht, den verhassten Sohn (der ihm missliebig gewordenen Mutter) selber zu tödten; er muss ihn mit seiner Mutter gemeinsam vor die Aeltesten des Orts stellen, c. 21, 10—21. Wie übrigens die patria potestas selbst an den des Todes Würdigen, so wird weiter anhangsweise auch noch das Recht der Obrigkeit an den wirklich Hingerichteten beschränkt. Wie die Mutter, so hat auch das Land im Ganzen, das von Gott geschenkte, Weihe und Recht, es darf nicht von einem Gottverfluchten, den man über Nacht hängen liesse, verunreinigt werden: c. 21, 22. 23.

Das Gebot von der Heiligkeit des Eigenthums und alle Verordnungen, die sich daraus herleiten, werden erst dann ihrem ganzen Sinne nach gehalten, wenn man das dem Nächsten Gehörige, statt zu entwenden, fördert und behütet, das Niemand Gehörige nicht in einer Weise, die Gotte oder der von ihm begründeten Natur der Dinge widerstrebt, aneignet, einrichtet oder behandelt, und von demjenigen endlich, was wenn auch nicht Manneswürde hat, so doch nicht zum sachlichen Besitze erniedrigt werden darf, nicht in einer die Würde der Persönlichkeit verletzenden Weise Besitz ergreift. Es bleibt also für unser Buch auch hier dreierlei hervorzuheben: ersteres c. 22, 1—4, das zweite 22, 5—12, letzteres 22, 13—29. Bei letzterem kommen Personen dreierlei Art in Betracht, sich Vermählende, Vermählte und Unvermählte.

Wie die erste Tafel des Decalog an den beiden ersten Geboten ihre Grundlage, so hat die zweite an den beiden letzten ihre Steigerung. Nachdem ihre drei ersten Gebote die höchsten

Güter, Leben, Ehe und Eigenthum gegen die thätlichen Angriffe verwahrt haben, fügen die beiden letzten hinzu, dass dieselben auch für die Rede und Begierde heilig sein sollen. Schon der Decalog gesellt hier also in gewisser Weise der Güterlehre eine Pflichtenlehre bei, lehrt die Pflicht der Wahrhaftigkeit und Begehrungslosigkeit, ja hebt auch leise schon als Motiv dieser Pflichten das Verhältniss der Person zur Person hervor; er erinnert ja hier, wie in keinem der vorhergehenden Gebote, daran, dass es sich um das Verhältniss zum Nächsten handele: du sollst nicht falsch Zeugniss reden wider deinen Nächsten, nicht begehren deines Nächsten Haus, deines Nächsten Weib etc. Dem ganz entsprechend fügt nun auch das Deut. dem Bisherigen noch eine Steigerung, und zwar ebenfalls eine vorzugsweise im Verhältniss zu bestimmten Persönlichkeiten motivirte Pflichten- oder besser Billigkeitslehre bei. Es kann nur nicht von der That ablassen. In Betreff der Rede und Begierde könnte es kaum noch etwas ausführen, ohne sich im Wesentlichen zu wiederholen. Dass es die schon überall mit meint, legt sich ausdrücklich zu Tage, wenn es da, wo es sich um die Heiligkeit des Lebens handelt, auch das falsche Zeugniss mit in Anspruch nimmt, c. 19, 15 ff. Wie sehr es aber seiner Absicht, den ganzen und eigentlichen Zweck der göttlichen Gesetzgebung zu wahren, auch hier treu bleibt, wenn es nach dem objectiven Recht nun auch noch das subjective, das in der Art der Persönlichkeiten begründete, hervorhebt, liegt auf der Hand. Als solche Persönlichkeiten hat es in Betracht zu ziehn zuerst Israel im Ganzen, auf dessen rechter Fortpflanzung oder Mehrung, Reinlichkeit und Reinerhaltung jedes Mitglied bedacht sein muss (c. 23, 1—19), dann den Einzelnen, zu welchem man als Gleichgestellten und Volksgenossen, oder auch als Herrn ein Verhältniss der Pflicht und Freundschaft hat (23, 20—26) und zuletzt ganz besonders alle Personen, die irgendwie abhängig, bedürftig, ja wohl gar ohne alle Fähigkeit, sich selber zu helfen sind, nämlich die Ehefrau, die man, wenn man sie verstösst, wenigstens als eine Freie legitimiren, mit einem Scheidebrief versehen muss, den Auszupfändenden, den von einem Andern Gestohlenen und Verkauften, aber auch den Priester und Leviten, dann besonders den Fremdling, die Waise und die Wittwe (c. 24), weiterhin den Angeklagten und Verurtheilten, dem man nicht mehr als 40 Schläge ertheilen darf, den verstorbenen Bruder, für den nöthigenfalls sogar seine überlebende Frau einzutreten hat, endlich den hadernden Mann, dessen Frau es verboten wird, ihm in

ungebührlicher Weise zu Hülfe zu kommen. Das Ganze läuft zuletzt in zwei allgemeine Vorschriften aus, nämlich in die, im Verkehr miteinander gleiches Maass und Gewicht anzuwenden, im Verhältniss zu Amalek dagegen, dem Repräsentanten des durchaus feindlichen Heidenthums, der Feindschaft zu gedenken und auf Ausrottung bedacht zu sein (c. 25).

Der Verfasser ist eigentlich mit dem Bundesgesetz zu Ende. Aber noch eins bleibt ihm zu thun. Er muss noch eine Einrichtung treffen, durch die jeder in Jsrael Jahr ein Jahr aus zu der Anerkennung veranlasst wird, dass er sich der Bundesgnade des Herrn erfreue und ihm demnach zur Beobachtung des Bundesgesetzes verpflichtet sey. Von dem Lande, welches man als Bundesgabe besitzt, soll Jedweder die Erstlingsfrüchte jährlich nach dem Heiligthum bringen, und wie durch diese That, so dann auch vor dem Priester durch das Wort bekennen, dass er mit Theil habe an dem Lande, was der Herr als Bundesgabe den Vätern geschworen habe. Ausserdem lehrt der Verf. noch in jedem dritten Jahre daheim durch Gehorsamsübung und Gehorsamsbekenntniss des Gehorsams eingedenk zu sein, den man schuldet, wie auch unter Gebet den Segen zu erwarten, den man im Fall des Gehorsams erwarten darf; — und schliesst dann durch eine Hinweisung auf den Bund ab, der auf Grund des vorgelegten Gesetzes zu Stande kommen soll (c. 26).

Die Resultate des Bundes und dann die Schlussgeschichte bedürfen keiner nähern Angabe.

Ursprung des Buches.

Allerdings sind wir mit dem eben geführten Nachweise, dass der gesammte Inhalt des Deut. nichts anderes als ein Ausfluss der oben aufgestellten Absicht ist, über die Meinung, dass sich derselbe nur aus späteren Zeitverhältnissen erklären lasse, in der Hauptsache schon hinausgekommen. Indess sey es uns doch vergönnt, etwas genauer auf die Frage nach dem Ursprunge einzugehen, und dabei manches Einzelne mit Berücksichtigung entgegenstehender Ansichten weiter auszuführen. Es handelt sich ja bei dieser Frage um nichts geringeres als um die Entscheidung darüber, ob uns hier eine vollendende Krone des Gesetzes vorliegt, die von Gott wichtig genug geachtet wurde, von Anfang an dem übrigen Gesetze beigegeben zu werden, oder eine, der er

Zeit gelassen, erst im Laufe der Jahrhunderte so zu sagen von selber emporzukeimen, ob das Deut. von Anfang an die Mission hatte, Israels Entwicklung mitzubestimmen, oder ob es selbst erst aus der anderweitig erzeugten Entwicklung ziemlich spät hervorgegangen sey, — ob wir es mit dem Werke eines vom Herrn als Gesetzgeber hinreichend autorisirten, und in einzigartiger Weise ausgezeichneten Organes, oder mit dem literairischen Producte irgend eines unbekannten Schriftstellers zu thun haben, das sich vor andern Producten der Literatur nur des Vorzugs erfreut, einem religiens-eigenthümlich geleiteten Volksleben entsprungen zu sein. Es handelt sich um eine Entscheidung, die wenn nicht auch in ganz anderer Beziehung, so doch jedenfalls für die Beurtheilung der ganzen durch Moses gestifteten Religion, für die Anschauung von den ersten Zuständen des Reiches Gottes und seinem Entwickelungsgange, für die Auffassung der durch diesen Entwickelungsgang mitbedingten heiligen Schriften, von der grössten Bedeutung ist. Natürlich aber muss hier alles das bei Seite gelassen werden, was nicht sowohl für den Ursprung speciell des Deut.'s, als für den des ganzen Pent. austragend ist, also zuerst die Untersuchung über die angeblichen Widersprüche zwischen den vorderen Büchern und diesem letzten, sofern sie nicht als Spuren eines spätern Zeitalters in Betracht kommen, — ebenso dann die Erörterung der sprachlichen Verschiedenheiten [1]). Dass Verschie-

---

1) Erstere Untersuchung können wir uns hier um so eher erlassen, als man, von den unglücklichen Vorurtheilen der Fragmentenhypothese befreit, immer einstimmiger das Nichtvorhandensein eigentlicher Widersprüche, ja sogar die Unmöglichkeit derselben überall anerkennt. Hinsichtlich derer, die von De Wette auf dem Gebiet der Geschichtsdarstellung geltend gemacht waren, hat auch Stähelin die Widerlegung gegeben (Kritische Untersuchungen etc. S. 72—76), und v. Lengerke (Kénaan S. CXI) behauptet: „sie finden sich in der That nicht vor.“ In Betreff der Gesetze bemerkt Bertheau (die sieben Gruppen Mos. Ges. S. 19): „überall scheint es mir gewagt, Widersprüche in dem Gesetze anzunehmen, und aus ihnen auf ein verschiedenes Alter der sich widersprechenden Stellen zu schliessen; ... der, welcher Zusätze machte, wird doch das, zu welchem sie hinzugefügt, wurden, gekannt, und entweder nichts Widersprechendes aufgenommen, oder aber das Widersprechende in dem Vorgefundenen getilgt haben,“ Auf Ewalds Subjectivismus, der durch seine andauernde Isolirtheit hinreichend gerichtet ist, näher einzugehn, verlohnt sich nicht der Mühe. Wir verweisen nur in Betreff der angeblichen Widersprüche, z. B. über die Zeit der Richtereinsetzung auf 1, 9, über die Aussendung der Kundschafter auf 1, 20, über die Feinde, die das empörerische Israel zurückschlugen auf 1, 44, über den Durchzug durch Edom auf 2, 3—8, über den Grund, wesshalb die Ammoniter nicht bekriegt wurden

denheiten in der Auffassung, Darstellung und Sprache recht wohl vorhanden sein können, ohne dass darum seyens die anderen Bücher, die nach allem Vorhergehenden bestimmt genug vom Deut. vorausgesetzt werden, sey's das Deut. selber in eine spätere Zeit zu setzen seyen, wird der letzte Theil dieses Abschnittes zeigen. Dass aber die Unterschrift des vierten Buches: „dies sind die Gebote und Rechte, welche der Herr durch Mosen den Kindern Israel befohlen hat in den Niederungen Moabs jenseits des Jordans“, die göttlichen durch Moses vermittelten Gebote nicht in der Weise abschliesst, dass nun nicht noch Mosaische Reden über die Gebote, in eben den Niederungen Moabs gehalten, folgen könnten, liegt sofort auf der Hand, sobald man nur den Unterschied von eigentlichen Geboten einerseits, und von Reden über Gebote andrerseits ins Auge fasst. Der Sinn dieser Unterschrift konnte von Anfang an in keinem Falle ein so exclusiver sein; es musste doch jedenfalls noch irgend eine Vervollständigung der Geschichte des Moses geben, bei der es ohne eine Rede desselben, und zwar eine ermahnende, unmöglich abging. Wir haben hier nur alles dasjenige ins Auge zu fassen, zuerst was etwa als Spur eines spätern Zeitalters erscheinen könnte, sodann, was für das Mosaische Zeitalter spricht, und, zuletzt das ausdrückliche Zeugniss unseres Buches über seinen Mosaischen Ursprung. Obwohl dies Zeugniss so ausdrücklich und so unzweideutig lautet, dass sich die Unrichtigkeit desselben mit der Würde der heiligen Schrift als der Urkunde der ewigen Wahrheit unmöglich vertragen könnte, so soll es doch erst am Ende der Untersuchung besprochen werden, nachdem alle Zweifel, die sich dagegen erheben könnten, hinreichend erwogen sind.

Die angeblichen Spuren eines späteren Zeitalters.

Ein späterer Verfasser, der gewissermassen im Namen Mosis eine Abänderung der alten Gesetzgebung hätte vornehmen wollen, wäre offenbar in einer sehr schwierigen Lage gewesen. Einerseits, nämlich in der äusseren Scenerie seines Werks, in der Art seines Auftretens und Verhaltens, hätte er ganz Moses sein, und

auf 2, 19, über Sihon auf 2, 24, über das Betragen der Moabiter auf 2, 29, über die Strafe Mosis auf 1, 37, über die zweiten Gesetzestafeln auf 10, 1—4, über die Aufeinanderfolge der Stationen auf 10, 6, über die Zeit der Aussonderung des Stammes Levi auf 10, 8.

andrerseits, auf dem Gebiet der Gesetzgebung doch wieder über denselben hinausgehen wollen. Jedenfalls aber hätte er, sollte man meinen, in ersterer Beziehung, wo er es füglich recht wohl konnte, nur um so mehr alles vermeiden müssen, was seine Verschiedenheit von Mose hätte verrathen können: hier hätte er seine Leser, so zu sagen, sicher machen müssen. Dass er sich hier dennoch hin und wieder unwillkührlich verrathen hätte, muss bei der Geistesklarheit und -kraft, die er schon nach dem vorigen Abschnitt an den Tag legt, von vornherein sehr unwahrscheinlich sein. Dass er sich aber absichtlich als einen Erzähler zu erkennen geben sollte, der Moses letzte Reden nur überkommen habe, und dieselben hier nur wiedergebe, ist darum nicht anzunehmen, weil er dann denselben Zweifel, den er auf der einen Seite unterdrücken wollte, nämlich ob er auch wirklich etwas Mosaisches gebe, auf der andern desto kräftiger angeregt haben würde. [1]) Gaben sich diese Reden des Moses als erst von späterer Hand mitgetheilt, so musste man fragen, woher sie denn dieser Hand zugekommen seien. Aber in der That findet auch weder räumliche noch zeitliche Unterscheidung irgendwo statt.

Was zunächst die räumliche betrifft, so steht die Behauptung, wo der Erzähler selber redet, gehe die Bezeichnung: „jenseits des Jordans" auf das ostjordanische Land, nur, wo er Moses reden lasse, gehe sie auf das westjordanische, auf sehr schwachen Füssen. Moses gebraucht den Ausdruck: „jenseits des Jordans" überhaupt nur dreimal: darunter zweimal (3, 20 u. 25) allerdings in Beziehung auf das westjordanische, aber einmal auch, und zwar gleich in demselben Cap. (3, 8) vom ostjordanischen Lande; — man darf also füglich schliessen, dass er ihn, falls er ihn noch öfter anzuwenden veranlasst gewesen wäre, auch noch öfter in der letzteren Weise gesetzt haben würde. Wenigstens gebrauchen ihn so auch die redend eingeführten $2\frac{1}{2}$ Stämme Num. 32, 19 u. 32, und der im Osten des Jordan redende Josua 1, 14. 15. Den betreffenden Relativsatz c. 3, 8: „welches jenseits des Jordans vom Bach Arnon bis zum Berg Hermon", als eine geographisch-statistische Anmerkung aus der Rede Mosis hinauszuweisen, geht durchaus nicht an: schon deshalb nicht, weil

1) In der That findet sich letztere Annahme sonst nicht; es war Riehm aufbehalten, sie mit einer gewissen Genugthuung zum ersten Male aufzustellen.

er zur nähern Bestimmung des Vorhergehenden nöthig ist. Ohne ihn hätte Moses nicht sagen können: „wir nahmen das Land aus der Hand der beiden Könige der Amoriter", sondern nur, aus der Hand dieser beiden Könige; er hatte ja eben von ihnen erzählt. Ueberhaupt aber kann hier von einer geographisch-statistischen Anmerkung gar nicht die Rede sein: es kömmt Mosen darauf an, die ganze Ausdehnug des von Gott so huldvoll geschenkten Landes anzudeuten; er will sagen, dass es das ganze transjordanische Land bis zum Hermon hinauf war, bis zum eigentlichen, wenn auch von verschiedenen Völkern verschieden genannten Hermon. — Dass übrigens das עֵבֶר הַיַּרְדֵּן als Bezeichnung des ostjordanensischen Landes wie im Pentateuch überhaupt nirgends, so denn auch im Deut. nicht ein Gegenbeweis gegen die Mosaische Abfassung sein könne, ist nun allmählig oft genug gezeigt worden. Gebraucht es doch auch der noch im Osten des Jordan weilende Josua so (Jos. 1, 14. 15). So gut wie das westeuphratensische Land objectiv das Jenseits des Euphrat genannt werden konnte, auch von denen, die westlich von ihm wohnten (Esr. 4, 10. 11: 5, 3, 6: 6, 6. 8: 8, 36. Neh. 2, 7. 9: 3, 7. auch 1 reg. 5, 4), konnte umgekehrt auch das ostjordanische objectiv als das jenseitige gelten, und zwar nicht erst seit die Israeliten in Canaan wohnten, und solchen Sprachgebrauch ausprägten, sondern schon seitdem das westjordanische Volk, nämlich Canaan mit Sidon und all den andern mächtigen Städten das Hauptvolk war, und seinen Sprachgebrauch den Patriarchen, deren Nachkommen und überhaupt seiner Umgebung mittheilte. Zudem entspricht עֵבֶר gar nicht einmal unserm jenseits: verg. 1 Sam. 26, 13; es entspricht so wenig, dass schon Gousset, Carpzow, Rich. Simon und viele Neuere (z. B. Movers, über die Chronik S. 240), auch Vitringa und Hitzig zu Jes. 18, 1 neben jener auch die grade entgegengesetzte Bedeutung des Diesseits statuirt haben. עבר הירדן ist die über den Jordan hinausliegende Gegend; so heisst dieselbe aber auch für solche, für die sie keineswegs mehr die jenseitige ist: die über den Jordan hinausliegende ist sie auch für die noch, die über den Jordan hinaus in sie hineingekommen sind: cf. Jos. 9, 1; ja es ist daher zuweilen ganz allgemein die zur Seite des Jordan liegende Gegend (vergl. Knobel zu Jes. 18, 1) und bedarf der nähern Bestimmung, die denn auch wirklich hinzutritt, ob sie auf der Ost- oder Westseite liegt, vergl. Jos. 5, 1: 12, 1. 7: 20, 8: 22, 7: 1 Paral. 26, 30.

Eine zeitliche Spur der Verschiedenheit des Verfassers

von Mose wird ebenso wenig gefunden. Freilich heisst es c. 2, 12: „und die Kinder Esaus nahmen sie in Besitz und vertilgten sie und wohnten statt ihrer, wie Israel that (כַּאֲשֶׁר עָשָׂה יִשְׂרָאֵל) dem Lande seines Besitzes, welches der Herr ihnen gegeben“, als hätte Israel zur Zeit dieser Worte sein Land schon eingenommen gehabt. Dass aber das Perfectum עָשָׂה irgendwie anders aufzufassen ist, folgt grade aus dem, was man im entgegengesetzten Interesse, und zwar mit Recht, geltend gemacht hat, dass es willkührlich sey, diese Worte als eine parenthetische Einschaltung oder gar als ein späteres Einschiebsel zu nehmen, oder auf das transjordanensische Land zu beziehn. Die Worte gehören, wie überhaupt all die ähnlichen Bemerkungen in c. 2 u. 3 (vergl. zu 2, 10—12. 20—23: c. 3, 9—11) aufs engste mit ihrer Umgebung zusammen; sie gehören also zu der Rede des Herrn an Mose, die er hielt, ehe noch irgend etwas auch nur vom transjordanensischen Lande erobert war. Diese Zusammengehörigkeit giebt sich schon äusserlich zu erkennen, nämlich durch die Beziehung des אֶרֶץ יְרֻשָּׁה hier auf die ארץ ירשה in v. 9 und auf das ירש in der ersten Hälfte von v. 12. Um festzustellen, dass Israel gewisse Völker nicht unterwerfen dürfe, sagt der Herr v. 9: Moab habe sich grade ebenso eine ארץ ירשה, d. i. einen eigentlichen und dauernden Landbesitz erwerben dürfen, und zwar nach höherem, göttlichen Willen — eben um diesen höhern Willen, der dabei im Spiele war und den Besitz sichert, heraustreten zu lassen, fügt er hinzu, dass die starken Emim, ein Rephaïten-Geschlecht, dort erst auszurotten gewesen seyen — und weiter auch Edom (v. 12) habe sich grade ebenso durch Ausrottung der Choriter ein Land als Eigenthum aneignen (ירש) dürfen, wie Israel mit dem Lande seines Besitzes (ארץ ירשה) thue. Dass diese Worte noch zur damaligen Rede des Herrn gehören sollen, kann um so weniger zweifelhaft sein, als dieselbe auch noch unmittelbar darauf ohne Weiteres fortgeht. Erst in der zweiten Hälfte von v. 13 setzt der Verfasser selber wieder ein. Ist es denn nun möglich, dass der Herr auf dieselbe Eroberung, die er noch eben mit Anordnungen vorbereitet, als auf eine schon geschehene zurücksehn sollte? ist es denkbar, dass ihn der sonst immer so klare und sich seiner Absicht so wohl bewusste Deuteronomiker so gröblich aus der Rolle fallen lassen konnte? Der Sinn der Worte: wie auch Israel dem Lande seines Besitzes gethan hat, muss wohl sein: wie es ihm dann, wenn es das Land seines Besitzes geworden ist, gethan hat oder gethan haben wird. Das Perf.

muss wohl wesentlich ein Fut. exactum sein, was es ja sonst, wenn der Zusammenhang darnach lautet, so leicht ist, vergl. Ew. §. 135ᵃ, Ges. Lehrgebäude §. 205 No. 8ᶜ: §. 206 No. 5; vergl. auch Beispiels halber c. 19, 14: Ps. 56, 14: 59, 17. Zugleich dürfte übrigens auch der Herr, ähnlich wie nachher Moses in seinen Reden, vergl. 19, 14, bei seiner Anordnung, das Volk nicht blos in der damaligen, sondern auch in der nachherigen Lage vor Augen gehabt haben; denn seine Anordnung hat, wie sehr auch immer auf die damals grade obwaltenden Verhältnisse Beziehung, so doch eine dauernde Bedeutung: er richtet sich mit ihr zugleich an das Israel, das das Land seines Besitzes wirklich schon eingenommen hat. Selbst Riehm hat auf dies Perfectum nicht so viel Gewicht legen zu dürfen geglaubt, wie auf einen Ausdruck in 19, 14, der doch erst recht, wie weiter unten erhellen wird, über Mosen nicht hinausführt.

Inzwischen fängt aber selbst schon dasjenige, was in diesen einleitenden Capiteln befremden könnte, an, wie aus dem Zusammenhang und der Absicht der nächsten Umgebung, so auch aus der Absicht des ganzen Buches Grund und Erklärung zu finden. So voran die schon erwähnten geographischen oder ethnographischen Bemerkungen, auch die über den Hermon c. 3, 9 und 4, 48, die man ohne alle Berechtigung für Erläuterungen hält, wie sie erst in späterer Zeit gegeben zu werden pflegen. Im Zusammenhang mit der allgemeineren Absicht, die ganze Grösse dessen, was der Herr als Bundesgott gethan hat, hervorzuheben, ist Moses in der Stelle c. 3, 8—10, wie schon vorhin angedeutet wurde, offenbar darauf aus, die ganze Ausdehnung des östlich vom Jordan eroberten Landes heraustreten zu lassen; er will sagen, dass dasselbe wirklich bis an den Hermon, den ihnen bis dahin unter diesem Namen bekannten Gränzberg des Nordens, hinanreiche, dass man wirklich bis zu ihm vorgedrungen sey, obwohl man von den Völkern jener Gegend, von den Sidoniern einerseits, und den Amoritern andrerseits, seinen Namen nicht hörte: — und giebt nun neben dem Namen Hermon die bei jenen Völkern üblichen Namen an, damit auch die Nachwelt, bei der sich die letztern vielleicht allein erhalten mögten, bestimmt wüsste, was er für eine ferne Gränze der Gnadenthaten des Herrn meine. In c. 4, 48 verhält sich die Sache ganz ähnlich. Da sich die Israeliten für dies Gränzgebirge den ganz allgemeinen Namen שִׂיאֹן (Erhebung) gebildet hatten, so constatirt er hier auch dessen Identität mit dem Hermon, der ja nun durch 3, 9 genau genug

bestimmt war. (Vergl. übrigens über die Namen zu den betreffenden Stellen.)

Zur Erklärung des Umstandes, dass durch die Niederlage des Einen Og von Basan gleich das ganze Land bis zum Hermon gewonnen war, setzt der Verfasser hinzu: „denn nur Og, der König Basans, war übrig geblieben von dem Reste der Refaim", so viel als: „denn ausser Og gab es keinen Refaiten mehr, der als Herr des Landes anerkannt und von Israel noch zu besiegen gewesen wäre" (c. 3, 11). Um aber die Refaiten-Natur Ogs, und noch mehr, um vor allem auch hier die Grösse dessen zu veranschaulichen, was doch nach der ganzen Absicht des Buchs Hauptsache war, nämlich was Ausserordentliches der Herr ihnen habe gelingen lassen, lag es offenbar nahe und war sehr angemessen, die Erinnerung an das ungeheure Ruhelager Ogs recht lebendig vor die Seele treten zu lassen. Eine solche Hinweisung auf dies Bette hätte sich nicht für Mosen, hätte sich erst für einen Späteren gepasst? Wie sehr es ihm gelungen ist, grade durch diesen Zug die Gewaltigkeit des (in jenen Gegenden) letzten Refaiten auch für die späteste Nachwelt nachdrucksvoll, ja plastisch zu zeichnen, dafür sind die critischen Bedenken und Zweifel selbst, die in Betreff desselben geäussert worden sind, ein schlagender Beweis. Calvin sagt sehr treffend: *haec vero circumstantia iterum commendat mirificum Dei auxilium, quod a filiis Israel prostratus fuerit, qui solus sua altitudine terrere totum exercitum poterat.*

Nach der Eroberung erzählt Moses auch noch die Vertheilung des ganzen transjordanensischen Landes, des südlichen an Ruben und Gad (3, 12), des nördlicheren, nämlich des übrigen Gilead und des ganzen Basans an den halben Stamm Manasse (v. 13), und zwar an die beiden Hauptgeschlechter desselben, an Jair und Machir (v. 14 und 15). Dass nun in der Aussage über Jair in v. 14, er habe das ganze Gebiet Argob eingenommen und die Ortschaften desselben nach seinem Namen *havvoth Jair* genannt, der Zusatz: „bis auf diesen Tag" für Moses nicht unpassend, sondern ebenso sehr wie irgend etwas anderes natürlich und angemessen war, erhellt, sobald wir festhalten, dass derselbe auch hier noch, grade wie in den besprochenen Versen zuvor, das, was Israel durch Gottes besondere Hülfe gelungen war, mit rechter Herzensfreude als etwas Grosses, Wunderbares im Auge hat. Dass es ihm als solches vorschwebt, geht schon aus v. 13 hervor. Auf den ersten Blick fällt hier die Häufung des ־כָּל auf. „Und den Rest Gileads und das g a n z e Basan, das

Königreich Ogs, gab ich dem halben Stamm Manasse, das ganze Gebiet Argobs mit dem ganzen Basan: dies ist's, was das Land der Refaim genannt wird." Das ganze grosse Gebiet, dasselbe, was Riesenland genannt wird, es ist nicht dem ganzen, es ist dem halben Stamm Manasse zu Theil geworden. Die Kraft und das Heil, das Israel in seinem Gotte hat, ist wunderbar zu Tage getreten. Bedeutsam in dieser Beziehung ist dann auch v. 14 selber, besonders die Constructionsweise, das Getheilte derselben: er nannte sie nach seinem Namen, — Basan (sc. nannte er) *havvoth Jair.* Moses setzt sichtlich deshalb so von Neuem ein, „Basan etc." damit der Gegensatz zwischen Basan und *havvoth Jair* recht heraustrete. Er will sagen: es wurde dem Jair möglich, mit dem eroberten Lande eine wunderbare Veränderung vorzunehmen, es aus einem Königreich Ogs in ein Gebiet Jairs, aus einem Lande der Riesen in *havvoth Jair* umzuschaffen. Vergl. zur Bedeutung der Namengebung Num. 32, 38. 41. 42. Er will auch hier das Wunderbare, dessen er sich freut, und Israel sich freuen darf, zur Stärkung des Glaubens heraustreten lassen. Etwas so Wunderbares ist aber etwas gar leicht und schnell sich auflösendes und verschwindendes, besonders bei der damaligen Unruhe in den Verhältnissen, wo aus einem Zephat so leicht ein Chorma, und aus Chorma wieder Zephat wurde, Num. 21, 3: Iud. 1, 17. Und so ist es denn vollkommen motivirt, dass er es zugleich wenigstens als so lange dauernd bezeichnet, wie er seine Dauer übersehn konnte; dass er also das „bis auf diesen Tag" hinzusetzt. Dass diese Ausdrucksweise da, wo es sich nur um eine kürzere Dauer handelt, etwas Unpassendes habe, lässt sich nicht behaupten. Darf man doch von einem kürzlich angekommenen Gastfreund, dessen Wiederabreise möglich ist, sagen, er ist bis auf diesen Tag hier. עַד הַיּוֹם הַזֶּה hat zudem gar nicht etwas so feierliches und ausgeprägtes, wie unser „bis auf diesen Tag"; es steht für unser schlichtes „bis heute" eben so gut, wie היּוֹם für „heute." Cap. 11, 4 ist es einfach s. v. a. für die Dauer, für immer. Dazu kommt, dass der Verfasser des Deut.'s durchweg in Uebereinstimmung mit seinem Plane, die Gesetzesbeobachtung als die geziemende Gegenleistung der Thaten Gottes hinzustellen, die letzteren durchweg als bereits in etwas vollendet und schon der Vergangenheit angehörig behandelt: cf. 3, 4. 8. 12. 18. 21. 23 und 4, 1. — Unsere Stelle ist übrigens die einzige, die nach Vater Bedenken erregt. Im Ganzen lässt sich aus dem „bis auf diesen Tag" im Pentateuch vielmehr für als wider Mosaischen

Ursprung argumentiren. Der Pentateuch setzt es ja auch in Beziehung auf solche Dinge, die kaum über Moses Zeit hinausdauerten. Er hat es besonders oft in der Genesis, in den drei folgenden Büchern nie, im Deut., wo Moses auf die Geschichte als eine vollendete zurücksieht, einige Male, — also grade so, wie es bei Mosaischer Abfassung natürlich ist. (Vergl. Hengstenberg, Auth. II S. 324 ff.)

Wenn wir nun daran gehen, alles, was das Deut. auf dem Gebiet der Gesetzgebung im Vergleich mit den vorderen Büchern eigenthümliches hat, darauf hin anzusehen, ob es sich nicht, statt aus späteren Zeitverhältnissen, aus denen es nicht erklärt werden kann, recht wohl und allein genügend aus seiner eigenthümlichen Absicht erkläre, ja als angemessen und nothwendig darstelle, so wird es nicht Aufgabe sein können, diese Absicht selber erst als eine der früheren, nämlich Mosaischen Zeit natürliche zu erweisen. Der folgende Theil dieses Abschnittes wird zeigen, dass sie, zusammengenommen mit der Art ihrer Durchführung, sogar mit als ein beachtenswerthes Zeugniss für die Mosaische Autorschaft eintritt. Wenn unser Buch aber vermöge eben dieser Absicht bei der Einschärfung des zu den beiden ersten Geboten Gehörigen, statt des äusseren Cultus so sehr das Innerliche hervorhebt, die Liebe von ganzem Herzen, die Furcht und den Gehorsam, als wodurch allein all die andern betreffenden Verordnungen ihre rechte Erfüllung finden, ja wenn es in c. 6 die Liebe deutlich als das Princip und die Summe des Ganzen an die Spitze stellt, und ihr in c. 10, 16 zur unentbehrlichen Grundlage die Beschneidung des Herzens giebt, kann dann diese in der Absicht des Ganzen sowohl motivirte Innerlichkeit wirklich verdächtig werden? Sie könnte es nur, wenn sie, statt an das in den vorderen Büchern in dieser Beziehung hinreichend Vorhandene anzuknüpfen, einen reinen Gegensatz bildete. Alle aber müssen zugeben, dass die mehr oder weniger entwickelten Keime dazu hinreichend vorliegen. Nicht einmal die principielle Stellung der Liebe ist neu; sie tritt ja selbst in dem kurzen Decalog schon bestimmt genug heraus, nicht blos in der Vorrede, die auf die Liebesthat des Herrn verweist, weil sie vor allem Gegenliebe erwecken will, sondern ausdrücklicher noch in dem begründenden Zusatze, wo dem „die meine Gebote halten“, das „die mich lieben“ vorangeht. Der Herr müsste auch nicht von vornherein im Pentateuch so liebenswürdig gezeichnet sein, wie er es ist, so herablassend, leutselig und gnädig in seinem Umgang mit den

Erzvätern, wenn dies Gebot, ihn zu lieben, bald nachher an ihre Nachkommen gerichtet, befremden sollte: er müsste weit mehr als der ewig ferne, als der nur gewaltige und furchtbare dargestellt sein. Das Beispiel eines Henoch, der nicht blos vor, der mit, in enger Gemeinschaft mit Gott wandelte, predigte doch mit der That wesentlich nur dasselbe, was dies Gebot mit Worten. Freilich es kommt hier zuletzt auf etwas allgemeineres an, auf verschiedene Grundanschauungen von der Entwicklung der Menschheit überhaupt, und so auch speciell des Volkes Gottes. Für eine naturalistische Anschauungsweise ist es ja von vornherein ausgemachte Sache, dass die Menschheit, und so denn auch ohne allen Unterschied das Volk Israel von den unvollkommensten Anfängen aus nur ganz allmählich zu etwas Höherem und wahrhaft Gutem fortgeschritten sey, von der rohesten Vorstellung von der Gottheit erst ganz allmählig zur Ahnung eines geistigen Gottes, und so denn auch nur sehr langsam zu einer geistigeren und innerlicheren Verehrungsweise. Diese Richtung bedarf eigentlich keiner anderen Criterien mehr, um das Deut. in die späteste Zeit versetzen zu müssen, seine Innerlichkeit selber reicht schon hin. Ganz anders aber diejenige Anschauungsweise, die man im Gegensatz zu der naturalistischen oder pantheistischen die theistische nennen kann: diejenige, die durch die Bibel selber, nicht blos durch ihre geschichtliche Darstellung in der Genesis, sondern auch durch den Apostel im N. Test. (Röm. 1, 22), ausserdem aber auch durch die bessere Philosophie und religionsgeschichtliche Forschung (vergl. W. Schlegel zu Prichard's aeg. Myth. S. XVI; Movers Phoen. I S. 312) vertreten wird. Darnach ist die Erkenntniss Gottes als des geistigen, übercreatürlichen und die dem entsprechende Verehrung, weil das Ursprüngliche, auch das der menschlichen Natur in etwas noch immerdar allein Gemässe; sie liegt ihm so nahe, dass sie sich, wenn anders nur der sündige Hang gedämpft würde, gleich wieder von selber geltend machen müsste. Auch die rechte Verehrungsweise. Wo immer sich Gott als einen geistigen Gott bezeugt, da kann der Mensch gar nicht um die Anerkennung hin, dass er ihm auch als einem solchen zu genügen habe, nicht mit dem äusseren Dienste nur, der sich, wenn ihm nicht das Innere entspricht, für jedes einfache Gemüth zu bestimmt als Lüge charakterisirt, sondern auch mit dem ganzen inneren Leben, mit Furcht und Liebe. Gott nicht in der rechten Weise verehren, heisst da ihn nicht als Gott verehren: διότι γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν (Röm. 1, 20. 21). Etwas anders mag es dann sein, wenn die Bezeugung

rein äusserlich geschieht, gänzlicher Gottentfremdung und Verrohung gegenüber. Aber in solchem Zustande befanden sich doch Moses und sein Volk sichtlich nicht. Gab es hier wie nirgendwo sonst eine Bewahrung der wahren Gotteserkenntniss von den Uranfängen her und eine immer fortgehende Erfrischung derselben, so muss es hier auch eine Bewahrung der ethischen Grundbegriffe, d.i. des den Willen Gottes kräftig bezeugenden Gewissens gegeben haben, oder vielmehr, dies Gewissen muss die erste und sicherste Grundlage aller Erkenntniss und Offenbarung gewesen sein. Es konnte also gar nicht fehlen, dass sich unter jenen mächtigen, tieferschütternden Manifestationen Gottes als des übercreatürlichen, heiligen Gottes zu Moses Zeit die Empfänglichkeit für die Offenbarung auch des das Innerliche und Höchste fordernden Willens Gottes regte: und wir dürfen da nicht blos, wir müssen erwarten, dass das Gesetz, nachdem es sich zuerst mehr auf den äusseren Cultus gewandt, zur Vervollständigung und Erläuterung dann auch noch das innere Leben in Betracht gezogen habe. Dass es das Aeussere zuerst und zumeist in Betracht zog, lag, da es wie Religions- so zugleich auch Staatsgesetz sein wollte, in der Natur der Sache. Die Beziehung auf das Aeussere musste vorherrschend sein, so lange es noch in der Form des eigentlichen Gesetzes auftrat. Erst wo die Form der Ermahnung Platz griff, also nach einem gewissen Abschluss des objectiven Gesetzes, konnte, da musste aber auch die Sache eine andere werden. Statt der Mosaischen Gesetzgebung so etwas noch nicht zuzutrauen, müssten wir sie auffallend mangelhaft finden, ja müssten wir an der göttlichen Weihe ihres Ursprungs, an einer von Gott stammenden Bewegung und Durchleuchtung des Mosaischen Geistes irre werden, wenn sich diese ergänzende Anforderung an das innere Leben als der bestimmt markirte Grund und Boden für alles Uebrige nicht vorfände. So voller allmähligen Entwicklung auch immer das A. Test. ist, im Streben auf das Neue hin, das Gesetz selber entwickelt sich nicht, sondern liegt der Entwicklung zu Grunde, regt sie an, bestimmt sie. Die Entwicklung vollzieht sich auf dem Grund und Boden desselben, aber arbeitet, statt es zu vervollständigen, einem Anderen, Höheren, nämlich der Gnade und dem Evangelio entgegen. Nur in der Erkenntniss der Art, wie einst das Gesetz zur Geltung gelangen, wie es besonders von Dem, dessen ganzes Sein im Gehorsam aufgehn wird, vollkommene Erfüllung finden, wie dadurch die Uebertretungen gesühnt, und Israels Bestimmung vollendet wird, nur in dieser prophetischen

Erkenntniss, Sehnsucht und Zuversicht giebt es Entwicklung und Fortschritt. Den Mitgliedern des Alten Test.'s lag in Betreff des Gesetzes nur dasselbe ob, was uns in Betreff des Evangeliums, nämlich statt zu vervollkommnen, sich immer mehr davon anzueignen. Die Schöpfung, die zugleich auch die Vollendung war, gehörte dem Herrn an, und vollzog sich in einer grundlegenden Zeit voll einzigartiger Manifestationen und Bewegungen. Die das Deut. nicht dem Anfang der israelitischen Entwicklung belassen wollen, mögen doch auch dem Anfange des Christenthums die neutestamentlichen Schriften entreissen, über die sich noch nach 1800 Jahren Niemand rühmen kann, hinausgekommen zu sein.

Wir haben noch einen Blick auf das Object der Liebe und Furcht, auf Gott, sowie auch auf sein Gegentheil, die Götzen zu werfen. War es in unserm Buch recht eigentlich Mosis Absicht, Furcht und Liebe nicht blos vorzuschreiben, sondern wo möglich auch zu erwecken — er ist hier eben vielmehr Prediger, als Gesetzgeber — so musste er natürlich Gott möglichst lebendig, lebendiger noch, als er es bisher gethan, als den der Furcht und Liebe allein würdigen vormalen; er musste in der nachdrücklichsten und erhabensten Weise von ihm reden. Damit man ihm ausschliesslich alle anbetende Liebe weihe, musste er bedeutungsvoll vorausschicken: Höre Israel, der Herr unser Gott ist ein einiger Gott, c. 6, 4; er musste ihn den Gott der Götter und den Herrn der Herren nennen, c. 10, 17, den, ausser welchem sonst Niemand Gott sey, c. 4, 35. 39, ja den, der sogar den Heiden ihre Götter gesetzt habe, c. 4, 19. Er musste aber auch, um wirklich das Herz zu gewinnen, hervorheben, wie Er sich trotz all seiner Ausschliesslichkeit und Erhabenheit, Israel ohne alles Verdienst (c. 7, 7 ff.), ja trotz aller Unwürdigkeit (c. 9) aufs huldvollste zu seinem Bundesvolke erwählt (10, 14 ff.) und sich ihm, wie nie ein anderer Gott einem Volke, genaht habe (c. 4, 7. 32—34 u. a.). Wenn schon der Herr selber Ex. 33, 14 seine Drohung, dass nur ein Engel vor Israel herziehn solle, zurückgenommen, und das Mitziehn seiner eigenen Person (פנים) verheissen hatte, so musste Moses hier erst recht zur Belebung des Glaubens und Verinnigung des Verhältnisses die Engelvermittlung zurücktreten lassen, und den Herrn selber als in Israel wohnend, und ihm wieder alle Feinde Sieg verleihend aufweisen (7, 21: 9, 3: 20, 3 f.: 23, 15). Er musste es, wenn anders seine Absicht wirklich seine Absicht war. Hätte er es nicht gethan, er hätte seiner Absicht nicht zu dienen verstanden. Und nun sollte der Umstand, dass er es

verstanden, ein Criterium sein können, dass das Buch gar nicht von ihm herrühre? da doch nicht blos das eine oder andere, sondern all und jedes, im schönsten Zusammenhang mit einander so deutlich aus jener Absicht hervorfliesst? Die Behauptung, die Idee der Einheit Gottes sey in den früheren Büchern zwar vorausgesetzt, sey dem Deuteronomiker aber erst zum klaren Bewusstsein gekommen, ist zu kühn, als dass sie widerlegt werden brauchte. Was statt ausdrücklich ausgesprochen zu werden vorausgesetzt werden kann, muss doch erst recht feststehn. Die andere Behauptung aber, der Deuteronomiker stehe schon in einem gewissen Gegensatz zu der Ansicht, dass Gott die Sünden der Väter an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied strafe (Ex. 20, 5ff.: 34, 7: Num. 14, 18), oder da er sie ja doch selber mit aufnimmt, c. 5, 9ff., wenigstens gegen eine verbreitete rohe Auffassung derselben, dieweil er 7, 9 nur die Anerkennung verlange, dass der Herr Bund und Huld bewahre bis ins tausendste Glied, und seine Hasser in eigenster Person, nicht aber, dass er sie bis ins dritte und vierte Glied strafe, — beruht auf einer sonderbaren Ignorirung des Zusammenhangs. Daran, dass der Herr Israel aus Egypten ausführte, und aus der Hand Pharaos erlöste, — und davon handelt doch v. 8 — hätte man erkennen können, dass er bis ins dritte und vierte Glied strafe? Pharaos Geschichte zeigte doch in der That nichts anders, als eben den Untergang, der den Frevler in eigner Person trifft. In c. 24, 16 übrigens polemisirt der Verfasser nicht, wie Jer. c. 31, 29. 30 und Ez. 18 gegen eine rohe Auffassung des: bis ins dritte und vierte Glied, was doch nur von dem Verfahren Gottes gilt, sondern er giebt ein bürgerliches Gesetz für das Verfahren der Menschen, an welches sich dann Jeremias und Ezechiel allerdings in etwas anlehnen konnten, vergl. Hengstenberg II S. 544ff.

Wenn, wie oben dargethan wurde, das Deut. seiner ganzen Absicht nach darauf aus sein musste, ganz besonders vor dem feineren Abfall, vor dem zur Naturreligion, d. i. vor den Abbildern Jehovah's zu warnen, so musste es dabei auch nothwendiger Weise auf jene Art von Bildern oder besser von Trägern der göttlichen Macht und Herrlichkeit kommen, die für den Orientalen ganz besonders verführerisch waren, nämlich auf die Gestirne, und zwar um so mehr bei der Rücksicht auf die bevorstehenden Verhältnisse in Canaan, wo Molochs- und Baals- also Gestirn-Dienst zu Hause war, cf. 2 reg. 16, 3. Es musste grade in demselben Grade bestimmter von den Gestirnen

reden, als es im Angesichte des cananit. Naturcultus von der Herabziehung Jehova's in die Creatur, von der Abbildung desselben überhaupt bestimmter handelte: vergl. 4, 19ff. Dass in der Mosaischen Zeit die Versuchung zu dieser Art von Abgötterei noch nicht vorhanden gewesen sey, diese Behauptung hat doch zu entschiedene Zeugnisse wider sich; so gleich das zweite Decaloggebot: du sollst dir kein Bild oder Gleichniss machen weder dess, das oben am Himmel ist etc., dann Am. 5, 26, wonach Israel in der Wüste gradezu Sterndienst getrieben hatte, und weiter auch Hiob 31, 26, wonach wenigstens der Verfasser dieses Buchs sogar der patriarchalischen Zeit schon dergleichen ohne Weiteres zutraute: endlich auch den Stadtnamen Beth-Semes. Man vergleiche dagegen auch Movers Phönizier I S. 65. Der Umstand, dass nur das Deuteron. ganz allgemein von Sonne, Mond und Sternen redet, dass nachher immer bis in die letzte vorexilische Zeit hinein bestimmt Baals- und Astartendienst erwähnt wird, spricht doch vielmehr für Moses als gegen ihn. Seine Art ist es auch sonst, das nur noch im Allgemeinen zu bezeichnen, was sich nachher zu einer bestimmteren Form herausgestaltete. Mochte nämlich der Baals- und Astartendienst ursprünglich mit Gestirndienst verbunden sein, oder nicht, dass er es zur Zeit Israels war, kann keinem Zweifel unterliegen (vergl. unter anderm Jes. 17, 8: 2 reg. 17, 16: 21, 3—5: 23, 11. 12). Als die östlicheren Völker Asiens zu dem cananitischen Baals- und Astartendienst einen allgemeineren Gestirndienst hinzubrachten, musste natürlich wieder die allgemeinere Bezeichnung Anwendung finden, 2 reg. 17, 16: 21, 3—5: 23, 11. 12. Wollte man aber aus diesen Stellen schliessen, dass damals überhaupt zum ersten Mal von Gestirndienst in Israel habe die Rede sein können, so müsste man noch mehr schliessen, dass auch der Molochsdienst erst unter Ahas bekannt geworden sey, wie schon Stähelin S. 86 mit Recht hervorhebt. Das Deut. redet übrigens von Sonne, Mond und Sternen noch nicht, wie diese späteren Stellen, als von eigentlichen und einzelnen Götzen, sondern zieht sie — was wohl zu beachten ist, — c. 4, 19 zunächst nur als mit den Abbildungen Jehovah's zusammengehörig, als vermeintliche Träger des Einen göttlichen Wesens in Betracht: ihm schwebt der Gestirndienst zunächst noch nicht als eigentlicher Polytheismus, sondern als die erste Stufe der Naturreligion vor. Und so gewinnen wir hier vielmehr ein Zeugniss für die Mosaische Zeit, als wider dieselbe. Ueberhaupt aber tritt, wie weiter unten er-

hellen wird, das Verhältniss unseres Buchs zum Götzendienst sehr entschieden für einen sehr frühen Ursprung ein.

Dass für die Heilighaltung des göttlichen Namens und zwar speciell für den rechten Cultus die Einheit der Cultusstätte von der höchsten Bedeutung war, dass aber grade ihr die Verhältnisse in Canaan sehr widerstrebten, dass Moses daher, wo er zu dem zum dritten Gebot Gehörigen fortschritt, vor allem sie einzuschärfen hatte, wenn anders er sie überhaupt als von Gott gewollt erkannte, vermag Niemand zu leugnen. Leugnen kann man aber auch nicht, dass Moses sie wirklich schon nachdrücklich genug angeordnet hatte, nämlich Lev. 17, 1—9 (vergl. Bleek, Stud. u. Crit. 1831. III), ja sogar schon Ex. 20, 21 ff. Dass auch an letzterer Stelle nicht mehrere Orte (de Wette, dissert. qua Deut. 164f. Ewald, Alterthümer 125f. 135: Knobel im Commentar), sondern nur einer nach dem andern in Aussicht gegeben werden, wie es für die Zeit des Wüstenzugs nöthig war, erhellt theils aus Lev. 17, 1—9, was, weil gleich alt, nicht in Widerspruch stehen kann, theils aber auch aus den Worten selber; es ist nicht von mehreren Altären, sondern von Einem die Rede. Was kann man also für Spuren eines späteren Zeitalters in Deut. c. 12 finden? Lev. 17, 1—9 wurde wenn auch Eine, so doch nicht eine stetige Cultusstätte verordnet: im Deut. dagegen schwebe eine stetige vor, da sie als der Ort bezeichnet werde, wo der Herr seinen Namen hinsetze (שׂוּם) oder wohnen mache (שַׁכֵּן). Ganz recht: wie sollte es denn auch nicht? Sollte das Volk in Canaan zur Ruhe kommen, so konnte auch Moses nicht anders wollen und erwarten, als dass auch die Cultusstätte zur Ruhe kommen würde. Hätte sich dies nicht so sehr von selber verstanden, so würde er es vielleicht sogar noch ausdrücklicher bestimmt haben. Jer. 7, 12 zeigt, wie unbestimmt immerhin noch das שַׁכֵּן ist. Im Deut. werde die Reise nach dem Heiilgthum durch עָלָה bezeichnet, was von der Reise nach Jerusalem gewöhnlich sey. Aber jeder Anfänger im Hebräischen weiss, dass עָלָה in Beziehung auf jede Oertlichkeit gebraucht wird, die wenn auch keineswegs der Lage, so doch der Bedeutung nach eine hohe ist, z. B. Gen. 46, 31, cf. v. 29. — Im Deut. komme nicht der Name Stiftshütte vor. Allein hier, wo es sich um Hervorhebung der Bedeutung des Heiligthums handelte, war dieser an sich etwas unbestimmtere Name nicht so am Orte, sondern der deutlichere „Ort, wohin der Herr seinen Namen setzen wird", oder „vor dem Herrn." Möglich auch, dass schon Moses die

Hütte, das Zelt, was durch den Aufenthalt in der Wüste bedingt war, für Canaan als antiquirt betrachtete. Keinenfalls kann aus solchen Dingen irgend etwas für den nichtmosaischen Ursprung folgen. Uebrigens steht es mit der Stetigkeit des Heiligthums in unserem Buche so, dass Moses in ihm nicht einmal Anstand nimmt, die Erbauung eines Altars auf dem Ebal, sofort nach dem Uebergang über den Jordan, anzuordnen (27, 5—7) und zwar mit sichtlicher Beziehung auf Ex. 20, 21 ff., obwohl er doch keineswegs wusste, ob der Herr sich grade diesen Ort für die Dauer erwählen würde, obwohl auch wirklich nachher, wenigstens vom Volke, ein anderer, nämlich Silo, vorgezogen wurde. Und so lässt unser Buch Mosen zur Einheit der Cultusstätte ein Verhältniss einnehmen, wie ein späterer Verfasser, der ausschliesslich Jerusalems Tempel sanctioniren gewollt, schwerlich gethan haben würde. Denn dass er sich durch seinen Befehl c. 12, 8: „ihr sollt künftig nicht thun, wie wir jetzt hier thun, ein jeder, was ihm immer recht dünkt“, für sein eignes Thun gleichsam einen Freibrief hätte ausstellen sollen, ist eine Annahme der Verlegenheit. Das Errichten des Altars auf dem Ebal kann unmöglich als eine Fortsetzung des unordentlichen Thuns in der Wüste gewollt, kann also auch durch die vom Deut. angeordnete Einheit der Cultusstätte nicht ausgeschlossen sein. So war denn aber ebensowenig auch das Verfahren des Elias und Elisa 1 reg. 18, 32 ff.: 19, 21, oder das gewisser Könige in Juda, 1 reg. 15, 14: 22, 24: 2 reg. 12, 2: 14, 4: 15, 4 dadurch unmöglich gemacht; und das Zeugniss, das man an diesem Verfahren gegen das Vorhandensein des Deut.'s zu haben meinte, ist mit Nichten zu finden. Aber noch eins stellt sich der historisirenden Erklärungsweise entgegen. So natürlich es war, dass Moses, wenn überhaupt ein einheitliches, auch ein bis zu einem gewissen Grade stetiges Heiligthum anordnete, so wenig kann man in der spätern Geschichte Israels ein Factum nachweisen, das mit einem Mal den bis dahin fehlenden Befehl nothwendig oder auch nur wünschenswerth hätte erscheinen lassen können. Man weise doch nur nicht auf der Assyrer Niederlage vor Jerusalem hin, Jes. 37, als wodurch der Tempel dort ein besonderes Ansehn gewonnen habe. Eine Anordnung, die das, was schon seit 3 Jahrhunderten festgestanden, noch nachträglich als ein dauerndes hätte proclamiren wollen, hätte grade da am allermeisten als ein seltsamer Anachronismus erscheinen müssen. In der That arbeitete Hiskias nicht mehr für die Stetigkeit, sondern nur wieder für die Einheit des Heilig-

thums, indem er den Höhendienst aufhob, 2 reg. 18, 4. 6. 22: Jes. 36, 7: und selbst diese seine Bemühung gehörte der Zeit nicht erst nach, sondern schon vor der Belagerung Jerusalems durch die Assyrer an. — Wie mit dem Ganzen steht es auch mit den Einzelnheiten unseres Gesetzes. Aus welchen neuen Zeitverhältnissen heraus will man denn die Abänderung erklären, dass das Vieh, was man zu schlachten hatte, nicht mehr, wie während des Wüstenzugs, Lev. 17, 3ff., als Schlachtopfer vor dem Heiligthum, sondern überall an allen Orten zu schlachten sey? Aus welchen die andern, dass man das Blut, was sonst an den Altar gesprengt werden musste, auf die Erde ausgiessen solle? vergl. 12, 16. 24: 15, 23. Hier wird die pseudohistorische Erklärungsweise ebenso entschieden abgewiesen, wie die unsrige aus der Absicht des Moses bewährt. Die Behauptung, dass hier die religiöse Scheu vor dem Blute etwas abgeschwächt sey, beruht auf einem Missverständniss, und fällt schon von vornherein dadurch, dass grade das Deut. den zartesten Sinn für die Dinge der Natur an den Tag legt (vergl. Ewald, Alterth. 2. Aufl. S. 190). Wenn das Blut der auf der Jagd erlegten Thiere mit Staub bedeckt werden sollte (Lev. 17, 13), so sollte dasjenige der geschlachteten, indem es wie Wasser („wie gewöhnliches“ hat man ganz ohne Verständniss beigesetzt) auf die Erde ausgegossen wurde, nicht weniger in dieselbe verborgen werden. Auf die Erde ausgiessen, heisst nach Ex. 24, 7 und 8 etc. es dahin ausgiessen, wo es eingesogen wird; es steht im Gegensatz zu einem z. B. auf den Fels ausgiessen. —

Da die Heilighaltung des göttlichen Namens am eigenen Leibe, besonders durch die Nahrung, eine Enthaltung sowohl vom Unreinen als auch vom Erstickten mit sich brachte, so hatte Moses in Rücksicht auf die neuen Verhältnisse in Canaan über die Verwendung des letztern eine neue Bestimmung beizufügen (c. 14, 21): nämlich dass man es dem Fremdling (גֵּר) geben, oder dem Ausländer verkaufen mögte: so hatte dann doch Niemand die Ausflucht, es sey zu Schade, so etwas ganz umkommen zu lassen. In der Wüste war diese Bestimmung noch nicht möglich gewesen, weil man es daselbst, wenigstens für gewöhnlich, nur mit solchen Fremdlingen zu thun hatte, die Israel enger incorporirt waren, die also auch wie Israeliten leben mussten. Für ferner stehende Fremdlinge dagegen, mit denen man in Canaan zu thun bekommen musste, hatte die Enthaltung keinen Sinn. Im Gegentheil war es ganz angemessen, dass das Volk

Gottes den Gegensatz zwischen sich und solchen Fremdlingen durch eine Ueberlassung des Erstickten mit zur Darstellung brachte. Wie Deut. 14, 21 ausdrücklich hervorgehoben wird, hatte die Enthaltung nur da Sinn, wo man sich als ein heiliges Volk des Herrn erweisen musste. Damit, dass die Fremdlinge sich dem Gesetze gegenüber einer gewissen Freiheit erfreuen sollten, stimmt die vordere Gesetzgebung vollkommen überein. Wenn sie sich auch nicht Capitalverbrechen wie z. B. Blutessen, Lev. 17, 12: Blutschande 18, 26, und Lästerung des Herrn 24, 16 erlauben durften, so war es doch in ihre Freiheit gestellt, ob sie das Passa mitfeiern, und sich dieserhalb beschneiden lassen wollten, oder nicht, Ex. 12, 48. 49: Num. 9, 14. Wenn sie es thaten, dann allerdings, aber auch nur dann hatten sie ganz wie Einheimische zu verfahren. Nur auf sie konnte dann natürlich auch die Stelle Lev. 24, 22, dass ihnen dasselbe Recht und Gesetz zu gewähren sey, Anwendung finden. — Hätte der Verfasser einer weniger strengen Ansicht vom Erstickten Rechnung tragen wollen, wie man angenommen hat, so sollte man meinen, dass er es nicht den Fremdlingen, sondern dem eigenen Volke hätte zu Gute kommen lassen. Mit dem Indifferentismus oder der Aufklärung würde schwerlich die mildthätige Liebe gewachsen sein, sondern eher umgekehrt. Zudem stimmte solche Indifferenz in diesem Punkte sehr schlecht mit dem schon bemerkten zarten Sinn des Deut.'s für die Dinge der Natur, der sich doch noch unmittelbar hinter der betreffenden Verordnung in dem Gebot, man solle das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen, so prächtig ausspricht. Statt irgend welches Ablassen von der alten Strenge könnte man mit Ranke (II S. 345ff.) nach einer andern Seite hin eine Verschärfung derselben wahrnehmen. Während es nach Lev. 11, 39 und 17, 15 gar nicht absolut verboten war, Ersticktes oder Zerrissenes zu essen, sondern nur Verunreinigung bis zum Abend darauf stand, verbietet unser Buch den Genuss schlechthin (14, 21). In der That liesse sich auch darin eine den Verhältnissen entsprechende Abänderung beobachten. In der Wüste, wo man nur wenig Vieh hatte, war noch eine Nachsicht am Orte, die in Canaan wegfallen konnte. Jedoch sieht man aus einer Vergleichung von Ex. 22, 30 mit Lev. 17, 15, dass ein Gebot nicht immer ganz so absolut gemeint ist, wie es klingt. Dass gerade das Speisegesetz auch positive Indicien des Mos. Ursprungs an sich trägt, sey nur vorläufig bemerkt.

Was das Deut. sowohl über den Sabbath selber als auch

über die andern heiligen Zeiten Eigenthümliches hat, macht die historisirende Erklärungsweise vollständig unmöglich, während sich die hier befolgte aus der Absicht Mosis immer gleich sehr bewährt. Aus welcher späteren Veränderung der Anschauungsweise will man es denn erklären, dass unser Buch ermahnt, den Sabbath zu halten, nicht, weil Gott am siebenten Tage geruht, sondern indem man daran gedenkt, dass er Israel aus der Knechtschaft Egyptens befreit habe? Man scheut sich wirklich einmal nicht, diese seine eigenthümliche Begründungsweise — mit Unrecht nennt man sie so — ebenso alterthümlich, wie die des Exodus ist, zu finden, und auf die Benutzung irgend einer alten Quelle zurückzuführen. Die Sache ist doch einfach die. Während der Exodus den Grund angiebt, warum der siebente Tag von Anfang an vor andern gesegnet und heilig ist, fügt das Deut., im engsten Zusammenhang mit seiner überalligen Absicht, eine möglichst wahre und gute Erfüllung herbeizuführen, eine Anforderung bei, deren Erfüllung den Israeliten nahe liegen, zugleich aber auch ihre Herzen zu einer rechten Sabbathsbeobachtung willig machen musste, nämlich die Anforderung, bei der Freilassung ihres Freigewordenseins zu gedenken: — und so erhellt, dass das eine das andere nicht ausschliesst, sondern als seine Ergänzung fordert, ja gewissermassen in sich trägt. Grade die Befreiung aus Egypten ist ja auch im vorderen Gesetz die Grundlage, auf der sich Israels verschiedenste Pflichtleistungen erhoben, sowohl die gegen Gott Ex. 20, 2. 3, als auch die gegen die Menschen, Lev. 19, 36: 25, 35—42. Dass sie durch die Erlösung aus Egypten der Freiheit theilhaftig geworden sind, diese Thatsache muss sie geneigt machen, auch ihrem Gesinde die Freiheit und Erquickung zu gönnen, wenigstens die am Sabbathtage, der ja von Anfang an, auch im Exodus schon, als ein Tag der Erquickung und Freude, grade indem er als ein Tag gottesdienstlicher Bedeutung gewollt ist: vergl. zu 5, 12 ff.

Wie unser Buch in Folge seiner Absicht mit innerer Nothwendigkeit zu den Ergänzungen in Betreff des Sabbathjahres und der Freilassungszeit der Knechte und Mägde kömmt, ist schon im vorigen Abschnitt hinreichend gezeigt worden. Dass es in der That keine neue Feier des Sabbathjahres verlangt, dass es vielmehr in Betreff desselben ganz ebenso wie in Betreff des Sabbaths selber eine Hülfsverordnung beifügen will, wird schon dadurch wahrscheinlich, dass es für sich allein gar keine in die Augen fallende, zum Symbol geeignete Auszeichnung — und eine

solche muss die des Sabbathlichen der Natur der Sache nach sein — vorschreibt. Noch deutlicher aber wird es dadurch, dass es c. 31, 10 bei dem Befehle, in jedem Erlassjahre vor dem zum Laubhüttenfest versammelten Volke das Gesetz vorzulesen, noch eine andere als die von ihm selbst eingeschärfte Art der Feier deutlich voraussetzt. Aber ebenso sehr wie diese neue Hülfsverordnung in Betreff des Sabbathjahrs erklärt sich nach unsrer Weise auch das gänzliche Schweigen in Betreff des Jobeljahrs. Die Art, wie unser Buch die wahre Beobachtung des Sabbathjahrs und die wahre Freilassung der Knechte zu befördern gesucht hatte, kam ganz von selber auch dem Jobeljahr zu Gute. Etwas Neues gab es hier nicht zu bedenken. — Man hat gesagt, dass das Deut. diese Institute statt als religiöse, nur vom Gesichtspunkt der Wohlthätigkeit aus betrachtet, aber hat damit unsere Auffassung nur bestätigt. In der That hebt es die Beziehung auf die Armen noch entschiedener hervor, als die vorderen Verordnungen, — obgleich auch die diese Beziehung durchaus haben, cf. Ex. 23, 10. 11 u. im Zusammenhang damit v. 9, und Lev. 25, 1—7; — es thut es, weil eben nur durch die Wohlthätigkeit, durch die Hintenansetzung des irdischen Gewinns, die rechte Art der Feier, nämlich das, was der Feier im Uebrigen erst Werth verleiht, zu Stande kömmt. Die Sabbathjahre würden ohne dem ebensowenig wie die eigentlichen Sabbathe solche Zeiten heiliger Ruhe und Freude sein, wie sie doch sein sollten, vergl. zu 5, 12. Dass unser Buch im Uebrigen die religiöse Bedeutung dieser Zeiten festhält, geht schon daraus hervor, dass es dieselben mit den Jahresfesten zusammenfasst, und zwar an der Stelle, wo es sich um das zum Sabbathgesetz Gehörige handelt. —

Indem man hier spätere Zeitverhältnisse zur Erklärung herbeizog, hat man sich in die auffallendsten Widersprüche verirrt. Als nur noch die eine Hälfte der Nation Ackerbau trieb, als bereits die andere zu Handel und Gewerbe übergegangen, wäre die Einstellung der Feldarbeit eine ungeeignete, weil nicht mehr das ganze Volk umfassende Feier gewesen. Deshalb habe denn der Deuteronomiker statt ihrer (nicht den blossen Schuldenverzicht, der blos eine Zeitlang mit dem Eintreiben der Zahlung inne hielt, sondern) den Schuldenerlass, der eigentlich nur dem Jobeljahr angehörte, dem Sabbathjahr zugesprochen. Wunderbar! Möchte auch der Schuldenerlass in denjenigen Verhältnissen möglich gewesen sein, wo noch nicht viel Schulden gemacht wurden, in den Verhältnissen des Agrarstaates; — grade in der Zeit

des Handels und Gewerbes, wo er so recht in Gang gebracht sein sollte, ist alles eher, als er, durchzuführen. Zu einer Zeit, wo man so vieles vom Mos. Gesetz nachlassen musste, da hätte man daran denken können, durch ein so entschieden ungeeignetes Mittel die alte Feier des Sabbathjahrs aufrecht zu erhalten. Aber noch mehr. Die Beobachtung des Jobeljahrs habe wegen der Hemmungen, die ihr das ungeläuterte Volksleben entgegensetzte, seit den Salomonischen Tagen so sehr abgenommen, dass der Deuteronomiker ganz davon schweige. Nur die Erlassung der Schulden habe er zu retten gesucht, eben dadurch, dass er sie dem je siebenten Jahr zuwies. Also was am Jobeljahr mit das schwerste war — denn die Rückkehr der Aecker an ihre früheren Besitzer konnte so viel Schwierigkeit nicht haben, wenn man den Verkauf von vornherein mit dem Blick auf das Jobel mehr als Pachtung behandelte, — das grade hätte er, während er das übrige fallen lassen musste, nicht blos festzuhalten, sondern in siebenfach häufigerer Wiederholung anzuordnen gewagt. Und noch mehr. Nachdem schon die Nachmosaische Gesetzgebung (nämlich Lev. 25, 39) sich genöthigt gesehn, die Freilassung der hebräischen Knechte statt im je siebenten Jahr, wie sie Ex. 21, 1 ff. ursprünglich angeordnet war, nur noch im je funfzigsten Jahr zu verlangen, hätte der Deuteronomiker in der noch späteren, wo er die Feier des funfzigsten Jahres fallen lassen musste, jene wieder für das siebente Jahr anordnen können. Ist diese windige Gestalt, der Deuteronomiker, ein Theoretiker, der nicht, was die Verhältnisse erlaubten, sondern, was alterthümlich war, vorschreibt, warum ordnet er denn nicht wirklich das Alterthümliche, vor allem das Jobeljahr selber an, auf welches die Propheten seiner Zeit so gern hinsehn, schon Jes. 61, 2; dann auch Jer. 11, 23: 23, 12: 48, 44, vergl. auch Ezech. 46, 16—19? Lässt er sich aber durch die vorliegende Gestaltung des Volkslebens bestimmen, warum frischt er dann so manches auf, was er seiner Zeit am wenigsten zutrauen konnte? — Wenn unser Buch das, was es nicht erwähnt, abgeschafft sehen will, so will es auch wohl das alte Recht abgeschafft wissen, von dem während der Dienstbarkeit verheiratheten Knecht Weib und Kinder zurückzubehalten? und das in einer Zeit, wo die Herrn gar nicht davon abzubringen waren, die Knechte selbst ein für alle Mal als die ihrigen in Anspruch zu nehmen, vergl. Jer. 34, 14 ff.

Der Deuteronomiker soll wunderlicher Weise in Betreff der Freilassung der Knechte im je siebenten Jahr mit dem ältesten

Gesetz, Ex. 21, 1 ff., übereinstimmen, im Gegensatz zu dem später zwischen eingekommenen, Lev. 25, 39, wo nur im Jobeljahr Freilassung verlangt sey, in Betreff der Mägde dagegen soll er wieder von jenem (Ex. 21, 7 ff.) abweichen. Dass man aber in Lev. 25, 39 einen Widerspruch findet, beruht nur auf derselben Neigung, aus der auch das Erjagen der Widersprüche im Deut. herrührt, nämlich statt Ergänzung wo möglich überall Neuerung zu finden. Es handelt sich dort um das Jobeljahr, das unter anderm, damit es ein rechtes Jobeljahr sey, auch eine ausserordentliche, von der Dauer der Knechtung absehende Freilassung haben sollte. Wenn sich die verkauften Hebräerinnen nach Ex. 21, 7—11 statt der Freilassung im je siebenten Jahre, einer andern Begünstigung erfreuen, wenn sie nämlich von ihrem Herrn (etwa mit einem seiner Söhne als Frau zweiten Ranges) verehlicht, oder so er dies nicht wollte, sofort freigegeben werden sollten, so galt dies doch der Natur der Sache nach nur von den jüngeren derselben, — wie hätte die eheliche Versorgung der Aelteren auch nur möglich sein sollen; — daher denn auch das betreffende Gesetz mit der Formel beginnt: „wenn ein Mann seine Tochter verkauft.“ Dass die älteren Frauenspersonen, die sich als Mägde verkaufen mussten, nach einem andern Rechte, nämlich nach dem der hebräischen Knechte zu behandeln waren, verstand sich ganz von selber, und kann sich daher auch ohne allen Widerspruch in Deut. c. 15, 17 andeuten. Als selbstverständlich wird es auch hier mehr vorausgesetzt, (wenigstens nur nebenbei mit erwähnt), als ausdrücklich hervorgehoben.[1])

So sehr uns all und jedes in den Festordnungen c. 16 aus dem Einen Gesichtspunkte der Absicht des Buchs erklärlich geworden ist, oder vielmehr so sehr uns hier alles auf die richtige Erklärung hingedrängt hat, so wenig hat man auch nur irgend welche Motivirung aus den späteren Verhältnissen für die doch wahrlich nicht unbedeutenden Eigenthümlichkeiten vorzubringen gewusst, weder für die Hervorhebung der Schlachtopfer und der Ermahnung, sich zu freuen, noch auch für die Benennung der Mazzot als Elendsbrodes.

Am meisten Beweis für eine spätere Entstehung des Deut.'s

---

1) Ohne Grund nehmen Ranke (II S. 346) und Hävernick (S. 539; auch in der neuen Auflage noch S. 479) an, dass Moses im Deut. das Gesetz des Ex. abgeändert habe, während selbst Ewald (Alterth. S. 195) mit der obigen Ansicht übereinstimmt: vergl. besonders Hengstenberg (II S. 438 ff.)

glaubt man mehrfach an denjenigen Verordnungen zu haben, welche in Anschluss an das Elterngebot in Betreff der die Gottesverehrung vertretenden Personen ergangen sind, der Richter und Könige, der Priester und Leviten, und zuletzt der Propheten, und doch treten grade sie, genauer betrachtet, mit am entschiedensten gegen die historisirende Erklärung ein.

Betrachten wir zunächst die in Betreff der Richter und des Königs. Für die Handhabung der Gerechtigkeit, Zucht und Ordnung in Canaan bei dem Auseinanderwohnen des Volks war offenbar beides, was das Deut. sanctionirt, sowohl Richter in den einzelnen Städten, als auch bei schwierigeren Fällen ein Richter am Ort des Heiligthums ein wirklich sehr naheliegendes Erforderniss. Ohne ersteres hätte das Gesetz unmöglich überall hin seine Macht geltend machen können; ohne letzteres wäre es zweifelsohne, abgesehn von manchen andern Uebeln, oft gemissdeutet worden. Ohne einen gemeinsamen Richter hätte es auch an einer genügenden Autorität bei Streitigkeiten zwischen den ganzen Städten gefehlt. Dieser gemeinsame Richter hatte aber keineswegs an sich etwas vor den anderen voraus: mag man ihn immerhin einen Oberrichter nennen, er ist, was er ist, nach Deut. 17, 9 sichtlich nur dadurch, dass er, wie kein Anderer, die Priester des Heiligthums zur Seite hat, und von deren grösserer Gesetzeskenntniss unterstützt wird. Er ist das Haupt derjenigen Richter, die sich der Ort des Heiligthums gesetzt hat, wie ein solches Haupt naturgemäss in jeder Stadt vorhanden sein musste; und seine Einsetzung braucht daher keineswegs besonders befohlen, sein Vorhandensein kann ohne Weiteres vorausgesetzt werden. Er hat so wenig besondere Bedeutung, dass er hinter die Priester zurücktritt, vergl. v. 9. Man sollte meinen, so einfache Anordnungen hätten so nahe gelegen, dass Moses, mit dem Blick auf die Zukunft in Canaan, wenn er nur einigermaassen umsichtig war, gar nicht umhin gekonnt hätte, sie zu treffen. Verlangt doch Vatke sogar (biblische Theol. S. 207), dass Moses, wenn er wirklich Gesetzgeber gewesen wäre, ausser für die richterliche, auch für die vollziehende Gewalt gesorgt haben müsste, und schliesst ganz richtig aus der Nichteinsetzung derselben, dass sie bei der Entstehung der Gesetgebung schon vorhanden war. Sie war nämlich auch zu Mosis Zeit vollständig vorhanden, und zwar als eine tiefgewurzelte und ganz natürliche, die nie durch ein besonderes Gesetz eingesetzt zu werden brauchte, die für alle Zukunft eine sichrere Bürgschaft hatte, als ihr ein Gesetzgeber

zu verleihen vermogte, nämlich in dem Ansehn der Erstgebornen, der Familien- und Stammeshäupter oder Aeltesten, die von den Richtern wohl zu unterscheiden sind (vergl. die Vorbemerkungen zu 16, 18ff.). Schon das, was Moses zur Versorgung des Volks mit Richtern that, sowohl mit niedrigeren (Ex. 18) als auch für die Zeit nach seinem Tode mit einem Haupte, nämlich Josua, lässt erkennen, was er in Betreff derselben zu gebieten für nöthig gehalten haben wird. — In der That kann man das so äusserst einfache Gesetz nur vermittelst der auffallendsten Manipulationen für die angestrebte historische Analyse nutzbar machen. Zunächst legt man ihm, damit man ja tief genug in Israels Geschichte hinabgeführt werde, einen Sinn unter, der zwar Lächeln erregt, aber doch nun eben gebraucht werden kann. Aus c. 17, 8 und 9: „so gehe hinauf nach dem Orte des Heiligthums und komm zu den levitischen Priestern und zu dem Richter, welcher in jenen Tagen sein wird", liest man ein Obergerichtstribunal heraus, das aus Laien und Priestern bestand: diesem Gerichtscollegium stand ausser dem Hohenpriester auch ein Laie als Oberrichter vor (vergl. Riehm S. 63). Sodann geht man von der wunderlichen Voraussetzung aus, der Verfasser könne nicht anordnen, was nicht schon vorhanden sey, und sucht demgemäss nach, wann es nach verbürgter Geschichte sowohl Gerichtscollegien in den Städten als auch einen Oberrichter gegeben habe. Oder vielmehr, da es doch zu sehr auf der Hand liegt, dass das Gesetz ein Nichtvorhandensein dessen voraussetzt, was es befiehlt, man sucht einen Zeitpunkt, wo die Richtercollegien in den Städten wieder verfallen seyen (Riehm S. 57). Nun sind zwar die Bücher der Chronik sonst durchaus nicht zuverlässig; hier kann man es indess nicht unterlassen, sie einmal in erwünschter Weise zu gebrauchen. Allerdings unterliegt die zweimal gegebene Nachricht (1 Chron. 23, 1—4: 26, 29—32), die an einer dritten Stelle (2 Chron. 1, 2) vorausgesetzt wird, David habe am Ende seines Lebens 6000 Priester und Leviten zu Richtern und Schoterim gemacht, sehr gerechten Bedenken — man erhielte ja sonst keine Veranlassung, die Spur einer nachdavidischen Zeit in Deut. 17 zu finden; denn diese Nachricht führt doch zu deutlich sowohl auf Richter in den einzelnen Städten, — wo anders soll man sich all die richterlichen Leviten denken, — als auch auf ein gewisses Obergericht in Jerusalem, wo die richterlichen Priester jedenfalls hauptsächlich zu suchen sind; aber ganz so zuverlässig wie brauchbar ist die Nachricht in 2 Chron. 19, die dem Josaphat

die Einsetzung des Gerichtspersonals zuschreibt. Die ganze Geschichte des Alten Testaments setzt überall und zu allen Zeiten die Richter als einen ganz nothwendigen Bestandtheil des Volks voraus: vergl. z. B. schon für die Zeit unmittelbar nach Moses Jos. 8, 23: 24,.1: — und wie sollte denn auch eine Gemeinschaft ohne dergleichen einfache Institutionen, wie Deut. 17 anordnet, bestehen können, da doch selbst die Wilden Amerikas ihre Häuptlinge und Aeltesten haben. Trotzdem aber kann doch Deut. 17, da es ein Obergerichtscollegium mit zwei Präsidenten kennt, unmöglich vor Josaphat entstanden sein: und es bietet sich darin dann „der sicherste Beweis" dar, — einen sicherern weiss man nicht; — dafür, dass die deuteronomische Gesetzgebung überhaupt nicht früher entstanden ist (Riehm S. 87). Als wollte aber die so schnöde behandelte Wahrheit für solche Unbilden selber eine heilige Rache nehmen, muss nun das, was man mit so viel Anstrengung zusammengebracht hat, fast schon auf den ersten Blick selber den kräftigsten Protest gegen die Identificirung erheben. Das, was das Deut. noch als künftig behandelt, ist von dem, was unter Josaphat schon der Gegenwart angehörte, nicht blos insofern verschieden, als von keinem Doppelcollegium die Rede sein kann: — die Priester sind ja nicht als Mitrichter, *sondern* als Gesetzeskundige herbeigezogen (cf. 17, 11) — nicht blos insofern, als durchaus nichts von einem doppelten Vorstande verlautet; — der Hohepriester wird v. 12 nur nach seiner priesterlichen Function bezeichnet; nicht blos insofern, als der sogenannte Oberrichter in durchaus keiner besonderen oberrichterlichen Würde erscheint; sondern die Verschiedenheit ist noch grösser. Das Deut. zieht, weil es nichts weiter als eine Unterstützung des betreffenden Richters mit Gesetzeskenntniss im Auge hat, ganz naturgemäss nur die Priester herbei, redet mit keinem Wort von den Leviten des Josaphat; es will nicht ein von oben her beamtetes Personal, wie das Josaphats ist, sondern ist, wie schon 1, 13 heraustritt bei Gelegenheit der Einsetzung der Richter in der Wüste, und dann ganz ausdrücklich auch 16, 18, des entschiedenen Willens, dass sich das Volk die Richter selbst setzen soll. Es setzt Zustände der Selbstbethätigung des Volks voraus, wie sie in der vorkönigischen Zeit vorlagen; Josaphats Einrichtung entsprach den monarchischen Verhältnissen. Uebrigens sieht Josaphat in seiner Rede an die von ihm eingesetzten Beamten 2 Chron. 19, 10ff. auf unser Gesetz (besonders 17, 8) nicht undeutlich zurück, wie denn auch der Priester- und in Folge

dess auch der Leviten-Stand mit, grade durch unser Gesetz für David schon zum Richter-Amt gleichsam legitimirt schien. Positiv für den Erweis des Mosaischen Zeitalters wird grade auch unser Gesetz in Betracht kommen.

Gegen den Mosaischen Ursprung des sogenannten Königsgesetzes (Deut. 17, 14ff.) darf keinenfalls aus dem Umstande ein Präjudiz entstehn, dass in der vorderen Gesetzgebung nirgends, dass erst hier und hier allein gesetzgeberisch des Königthums gedacht wird. Da sonst Moses selber alles das leistete, was der König etwa zu leisten hatte, und die Pflichten gegen ihn von selbst feststanden, da auch in der nächsten Zeit nach ihm noch kein König, sondern nur ein Anführer, ein Herzog eintreten konnte, so lag erst hier, wo er sich mit seiner Gesetzgebung ex professo auf die künftige Entwicklung hinwandte, hier aber allerdings, wenn anders er die zur Elternkategorie Gehörigen vollständig bedenken wollte, psychologische und sachliche Veranlassung zur Genüge vor. Sie lag um so entschiedener vor, als alle Völker ringsum, auch die verwandtesten, diese Regierungsform herausgebildet hatten. Hätte er hier kein Königsgesetz aufstellen wollen, so müsste er entschlossen gewesen sein, auf einem der wichtigsten Punkte seiner Gesetzgebung eine sehr bedenkliche Lücke zu lassen. Alle Pflichten der Unterthanen wären hinreichend bestimmt gewesen, der König allein würde geschienen haben, von Pflichten frei zu sein. Das Amt, das am meisten Pflichten hat, und am meisten geordnet werden muss, wäre sich selbst überlassen gewesen, und das in einer Gesetzgebung, die doch sonst viel geringeres bedenkt. Im Uebrigen aber hätte freilich, so lange Moses noch selber lebte, ein König neben ihm in vielen Stücken entweder hinderlich oder seines königlichen Ansehns baar sein müssen. So lange das göttliche Gesetz noch in der Entwicklung begriffen war, konnte das vermittelnde Organ nur ein prophetisches sein; einem Könige daneben hätte nicht einmal gut die executive Gewalt überlassen werden können. Die Handreichung der Stammesfürsten reichte vollkommen aus, und war naturgemässer als die eines Schattenkönigs. Keineswegs aber war auch für nachher ein dem Herrn sich unterordnendes Königthum ausgeschlossen; durchaus nicht hatte das Gesetz Aemter geschaffen, mit denen es sich nicht vertragen hätte. Die Hierarchie mag mit ihm nicht recht auskommen können; aber was steht ihm in der Theocratie entgegen? etwa der Hohepriester? Bei dem oberflächlichsten Einblick in die Mosaischen Verordnungen muss man erkennen, dass die Sphäre sowohl des

Hohenpriesters als auch der Priester überhaupt, eine ganz andere ist, als die, auf welcher sich die königliche Macht bewegt, dass Josephus (Arch. III, 8. 1) Recht hat, wenn er die Functionen Ahrons so angiebt: *ut sacram Dei stolam indueret, arae curam gereret, sacrificiis provideret, preces denique pro populo funderet.* Das Priesterthum verträgt die königliche Gewalt nicht weniger neben sich, als die richterliche, die in der königlichen gewissermaassen nur erblich geworden ist (vergl. Iud. 8, 22. 23): die königliche ist mit der richterlichen wesentlich identisch, wie nicht blos aus der Zusammenfassung beider in unserem Buche, sondern auch aus 1 Sam. 8, 5. 6 („setze uns einen König, dass er uns richte") erhellt. Wenn die hohepriesterliche Macht einmal zugleich die richterliche mit in sich vereinigte, wie z. B. in Eli, so lag es nur daran, dass die richterliche in sich selber nicht hinreichend vertreten war, (vergl. Hengstenberg Auth. II S. 260), oder es war ein menschlicher Uebergriff, aus dem nicht auf das göttliche Gesetz zurückgeschlossen werden kann. Damit würde freilich nur die Möglichkeit des Königthums erwiesen sein. Man muss aber noch weiter gehn. Zwar hatte dasselbe seine grossen Gefahren, wie aufs Klarste unser Gesetz selbst voraussetzt. Was an sich ein Gut war, musste zum Uebel werden, sobald in Folge des mit dem Königthum leicht verbundenen Erbrechts ein ganz ungeeigneter Mensch auf den Thron gelangte. Aber die Gefahr eines ausserordentlichen Regiments, wie das des Moses selber und der Richter nach ihm, war nicht geringer. Allerdings, so lange die aussergewöhnlichen Zustände, nämlich die Kraftanstrengung behufs der Eroberung und in Folge dess auch die höhere Geistesregung noch ziemlich ununterbrochen fortdauerte, so lange sich noch die Mosaische Zeit eigentlich blos fortsetzte, mochte und musste man sich immerhin mit seinen Richtern begnügen. Aber wenn das Ausserordentliche dem Gewöhnlichen Platz machte — und das musste es, sobald nach der vollständigeren Besitznahme des Landes die Verhältnisse beruhigter wurden; denn Moses und seine Zeit waren in der Weise ausserordentlich, dass sie gradezu darauf hinarbeiten mussten, für die Zukunft das Ausserordentliche wenigstens theilweis unnöthig, ja unmöglich zu machen, — wenn dann kein von innen Berufener an der Spitze stand, so war zu erwarten, dass der oberste Platz nicht etwa leer gelassen, sondern erst recht von ungeeigneten Naturen eingenommen werden würde. Schlechte Emporkömmlinge, das lehrte schon die älteste Geschichte, z. B. gar bald auch die des Abimelech, Iud. 9, sind viel heilloser, als die, welche

zum Thron geboren, wenn auch nicht für den Thron begabt sind, und mussten es ganz besonders für Israel sein. Von hier aus erscheint das Königthum sogar als ein von der Theocratie für diejenigen Zustände, denen sie mit Nothwendigkeit entgegen ging, auf tieferen Grund hin gefordertes Gut, grade weil Israel seiner ganzen Genesis und seinem eigensten Wesen nach nicht Menschen-Herrschaft vertrug, d. h. Autocratie, sondern nur eine Handhabung und Vollstreckung des göttlichen Gesetzes.

Dass dasselbe in Wahrheit als ein solches betrachtet wurde, erhellt aus dem ganzen Alten Test. Mit Sätzen wie diesem: „Sie sind Republicaner, wissen aber keine staatliche Republik zu gründen" (Bunsen, Gott in der Geschichte), kann man sich demselben gegenüber nicht aus der Verlegenheit helfen. Eine solche Zuflucht zu dem Nichtwissen oder Nichtkönnen dessen, was sie wohl möchten, fällt, wo die sittliche Weltordnung, wo der Gott in der Geschichte dargestellt werden soll, um so mehr auf: sie verräth im Grunde einen Mangel an Glauben daran. Der wahrhaftige Gott kann nicht berechtigte Neigungen oder Dispositionen geben, aber für immer die Fähigkeit, ihnen zu genügen, versagen. Wäre das Königthum wirklich nicht ein Gut, sondern ein Widerspruch gegen die Theocratie gewesen, so wäre es unbegreiflich, dass es, von innen heraus ungehindert angebahnt, nicht blos Geltung gewinnen, sondern auch alsbald unter David die höchste Blüthe des Reichs herbeiführen konnte. Unmöglich hätte es sich ohne jegliche theocratische Reaction so innig, wie es gethan, in die gesammte Anschauungs- und Erwartungsweise Israels einfügen können. Gegen das wirklich Widerstrebende reagirt der Geist, den Gott in ein Volk gelegt hat, und je mehr er unterdrückt wird, desto mächtiger durchbricht er zu seiner Zeit die willkührlich gegen ihn aufgeworfenen Dämme. Da hilft weder Gewaltthat noch schlauer Betrug. Aber hier sehen wir die Träger des Geistes statt im Gegensatz zum Königthum von Anfang an mit ihm im schönsten Bunde. Trotzdem, dass gleich der erste König sehr viel zu wünschen übrig liess, weiss Samuel sich berufen, für einen zweiten zu sorgen, bei dem das Reich dauernder verbleiben könne. Und dann Nathan! Grade durch ihn, den Propheten, wird (2 Sam. 7) dem Königthume ewige Dauer zugesichert, und der Bund mit Israel gestaltet sich gradezu als ein Bund mit der königlichen Familie. Jesaias, Micha, ja Hoseas schon, so sehr sie das, was das Königthum Gefährliches hatte, als verderblich aus eigenster Anschauung kennen lernten, sie

kennen keine Wiederherstellung ihres Volks, ohne zugleich auch das Königthum wiederhergestellt zu sehn (Hos. 3, 5: Mich. 4, 8: 5, 1 ff.: Jes. 9, 1 ff.: 11, 1 u. s. w.), ja machen theilweise die erstere von dem letzteren abhängig. Derselbe Jeremias, den man zu einem Hauptrepräsentanten israelitischen Geistes macht, nennt den Gesalbten des Herrn seinen Lebensodem: „unser Lebensodem, der Gesalbte des Herrn, liegt gefangen in ihren Gruben, von dem wir sprachen: unter seinem Schatten werden wir leben unter den Heiden (Thren. 4, 20). Sacharja noch schildert, um die Vollendung Israels zu schildern, nicht einen, sondern zwei Oelbäume als Geistesträger, neben dem Priesterthum auch das Königthum, in c. 4, und preist es als das Höchste, dass der Spross, d. i. der vollendete König es sein werde, der den Frieden sichere zwischen Priesterthum und Königthum (c. 6, 13). Und nun achte man auf die Anschauungen des Pentateuch selber vom Königthum in Israel, wie sie sich namentlich in den Segenssprüchen und Verheissungen kundgeben (Gen. 17, 6: 35, 11: 49, 10). Selbst für jenen Standpunkt, für den diese Verheissungen nichts als *vaticinia post eventum* sind, müssen sie doch immerhin ein Zeugniss von der Anschauung sein, die in Betreff des Königthums in Israel allgemeiner gepflegt wurde. In unserem Buch selber noch, nämlich 28, 36, wird das Königthum als ein hohes Gut behandelt. Wie Moses hier dazu komme, seinem Volke, das er nach dem Zusammenhange besonders in seiner allmähligen Entwicklung und in den Gefahren, den Herrn zu vergessen, also in seinen spätern Stadien ins Auge fasst, mit der eigenen Wegführung auch die seines Königs anzudrohen? Einmal schon, weil er eben das Königthum als eine Nothwendigkeit für die späteren Zeiten erkennt, und dann, weil er sagen will, auch der, von dem man sonst mit Recht Schutz und Hülfe erwarte, werde sich dann selber nicht helfen können: der Heilsvermittler werde selber dem Unheil übergeben werden. Eine historische Betrachtungsweise wird zugeben müssen, dass eine solche Einfügung des Königthums nur möglich war, wenn die Entwicklung wirklich nach ihrer ganzen Anlage von vornherein darauf lossteuerte.

Der Umstand, dass man erst nach Verlauf längerer Zeit, und dann unter dem anfänglichen Widerstreben Samuels zur Einsetzung eines Königs schritt, kann gegen den Mosaischen Ursprung des Königsgesetzes kein Zeugniss ablegen. Vor allem muss man berücksichtigen, dass das Königthum durch unser Gesetz zwar erlaubt, aber nicht geboten war. Es war in diesem

Punkte Freiheit gelassen worden, theils um seiner selbstwillen, damit es, wenn aus den Verhältnissen hervorgewachsen, eher bei Allen Anerkennung finde, theils um des Volkes willen, damit es sich nicht bei naheliegenden Uebelständen beklagen könnte, von Gott mit solchem, auch verderblichen Amte belästigt zu sein. Besonders aber liegt der Grund der Königslosigkeit der ersten Zeiten darin, dass es unter der Zerrissenheit und Zersplitterung des Volks, wie sie sich nach der durch Moses und Josua aufgedrungenen Einheit als naturgemässes Antidoton besonders bei den neuen Verhältnissen in Canaan leicht einstellen konnte, an den nothwendigsten Voraussetzungen eines so gemeinsamen Schrittes, wie die Einsetzung eines Königs war, fehlte. Derselbe wurde erst möglich, als durch Samuel mehr Einheit und besonders auch grössere Reinheit der theocratischen Gesinnung hergestellt war. Zudem fehlte es auch vor Samuel noch an einem allgemein anerkannten Organ, durch welches man sich den vom Herrn Erwählten, wie man nach unserm Gesetz (17, 15) sollte, hätte bezeichnen lassen mögen. Und das nicht blos. Die Verhältnisse waren noch zu sehr eine blosse Fortsetzung derjenigen unter Josua: der Kampf um Canaan und mit ihm die Erregung, die Empfänglichkeit für eine besondere Begeistung dauerten wenigstens nachhallsweise immer noch fort. Und darum hörte auch der Herr noch niemals auf, wenn es noth that, durch ausserordentliche Helfer, wie vorher durch Moses und Josua, die betreffenden Bedürfnisse zu befriedigen. Der voreilige Wunsch, einen König zu haben, musste also unter diesen Verhältnissen sogar zum Misstrauensvotum gegen den Herrn werden. Man lief Gefahr, der ausserordentlichen Hülfe den Weg zu verbauen. Sodann konnte es einer zu frühen Consolidirung der Dinge unter einem erblichen Königthum, dem nicht eine allmählich von selbst zu Stande gekommene Gestaltung und Gruppirung namentlich der Stammverhältnisse zu Grunde lag, kaum erlassen bleiben, wenigstens eine Zeit lang um ihren Bestand kämpfen zu müssen. Nicht blos der Mangel an Anerkennung Sauls, sondern auch der so bald erfolgende Abfall des nördlichen Reichs von dem davidischen Hause dürften mit daher abzuleiten sein. Es ist nicht ohne tiefen Grund, dass der Eingang unseres Gesetzes (17, 14) ausdrücklich den Eintritt einer wirklichen Besitzes- und Wohnenszeit zu seiner Voraussetzung macht. Die Einführung des Königthums hat ihre sehr erläuternde Parallele am Tempelbau. Beides, obwohl an sich gut, war doch nicht unter allen Umständen gut, und ebenso-

wenig, wie Gott den letztern vor der Zeit annehmen wollte (2 Sam. 7), konnte er das erstere unter ungeeigneten Verhältnissen schlechthin gut heissen.

Sobald Gideon als ein vom Herrn Erwählter hinlänglich gekennzeichnet schien, trug ihm Israel — wenn auch aller Wahrscheinlichkeit nach nur theilweise — ohne theocratische Bedenken das Königthum an (Iud. 8, 22). Und er scheint es keineswegs abgewiesen zu haben: dagegen sind schon seine vielen Weiber (8, 30), dagegen ist besonders die Herrschaft, die seine Söhne nach seinem Tode ausübten (9, 2). Wie wäre es auch zu denken, dass eben derselbe, der sich nicht scheute, ein Privatheiligthum aufzurichten, ein Ephod, im gradesten Gegensatz zu einem ausdrücklichen Gebote des Herrn, einen jedenfalls nicht ausgesprochenen Gegensatz der Theocratie gegen das Königthum respectirt haben sollte. Seine Antwort, die er auf den Antrag der Herrschaft ertheilte: nicht ich will herrschen über euch ..., der Herr soll herrschen über euch, kann in Verbindung mit der sich sofort anschliessenden Forderung, ihm alle erbeuteten Goldringe zum Ephod auszuliefern, nur eine vorsichtige Form sein, gewählt, um allen Neid zu vermeiden, unter der er die Herrschaft annahm. — Samuel sodann, dem sich das Verlangen nach dem Königthum, sobald es nur angeht, von Neuem ausspricht, hat seinerseits zunächst sogar blos einen persönlichen Gegensatz. Er sieht in dem Verlangen: setze uns einen König, dass er uns richte (1 Sam. 8, 5), nicht etwa eine Versündigung unmittelbar gegen den Herrn, sondern einen Angriff auf seine richterliche Thätigkeit, wie deutlich aus dem auf sein Gebet an ihn ergehenden Wort des Herrn erhellt: nicht dich haben sie verachtet, sondern mich, dass ich Köuig sey über sie. Er sieht darin eine factische Leugnung seiner richterlichen Tugend, besonders seiner Unsträflichkeit, und wendet sich eben deshalb betend an den Herrn, um von dem gerechtfertigt zu werden. Ebendeshalb liess er es sich nachher noch, als er abtreten wollte (c. 12, 3), feierlich vom ganzen Volk bezeugen, uneigennützig, unpartheiisch, und ohne Gewaltthat gerichtet zu haben. In der That lag auch, was ihn schmerzen musste, wenn auch unbeabsichtigt, nahe genug. Während man seit Jahrhunderten nicht ernstlich an das Königthum gedacht hatte, erstrebte man es jetzt noch bei seinen Lebzeiten, und zwar nachdem er für die Folgezeit bereits seine Söhne zu Richtern eingesetzt hatte. Obwohl alt geworden (8, 1), war er doch noch auf längere Zeit kräftig genug, in Israels Geschichte

bestimmend einzugreifen. Man hätte also, von seinen Söhnen bedrückt, ihn in Anspruch nehmen können, gegen dieselben einzuschreiten: und hätte man zu ihnen gar kein Vertrauen fassen können, so hätte man sich damit begnügen müssen, dies zunächst vor ihm auszusprechen, und allenfalls anzufragen, was zu thun sey. Durch das bestimmte Verlangen: setze uns einen König, dehnte man den Gegensatz gegen seine Söhne, sofort auf ihn mit aus. Man nahm ihn nur noch einmal in Anspruch, um ihn für immer entbehrlich zu machen. Wenn nun aber selbst ein Samuel in dem Verlangen nach dem Königthum zunächst und zumeist keinen Verstoss gegen die Theocratie, sondern blos gegen seine eigene Person siehet, so muss es wohl mit dem Verstoss desselben gegen die göttliche Ordnung überhaupt nicht viel auf sich haben. Der Sinn des Wortes des Herrn: sie haben mich verachtet, dass ich König sey, ist nach der Explication, die es c. 10, 18. 19 von seinem eignen Urheber erhält, keineswegs der: sie wollen mir nicht ferner so untergeben sein, wie sie es bisher gewesen sind, sondern sie haben nicht das Vertrauen, dass ich noch ferner in so ausserordentlicher Weise helfen werde, wie ich es bisher noch nie unterlassen habe: „ich habe Israel heraufgeführt aus Egypten und habe euch errettet aus der Hand Egyptens und aus der Hand aller Reiche, die euch bedrängten, und ihr verschmäht heut euren Gott, der euch geholfen hat aus allen euren Nöthen und Aengsten und sprechet zu ihm: sondern einen König setze über uns!“ Nach dieser Erklärung des Herrn haben sie eben jenes Misstrauensvotum abgegeben, auf welches vorhin schon hingewiesen wurde. Speciell legten sie nach Samuels vollständig übereinstimmender Erläuterung (c. 12, 8 ff.) einen Mangel an Vertrauen in Betreff dessen, was ihnen vom Ammoniterkönig drohte, an den Tag. Also nicht das Königthum selber, sondern der Umstand, dass es aus Unglauben begehrt wurde, hat des Herrn Missbilligung: ein Umstand, von dem unter andern Verhältnissen auch nicht einmal ein Schein hätte vorhanden sein brauchen. Wäre das Königthum selber gemissbilligt worden, so hätte es auch verweigert werden müssen. Gott konnte doch nicht, blos um Israel zu bestrafen, etwas zulassen, was seiner ganzen Gesetzesveranstaltung widerspricht, oder er konnte es doch höchstens nur sehr vorübergehend, nicht für alle Ewigkeit. Uebrigens hat die Darstellung der Entstehung des Königthums in 1 Sam. sichtlich denselben Zweck, den schon der eigenthümliche Umstand hat, dass das Deut. das Königthum keineswegs anempfiehlt, son-

dern nur erlaubt und vom eignen Willen des Volks abhängig macht, und wird daher in Betreff des Umstandes, dass es die relative Legalität des Volkswunsches so ganz zurücktreten lässt, nur desto begreiflicher. Im Hinblick auf die Gefahren und Uebelstände, die das Königthum mit sich brachte, wollte der Verfasser von 1 Sam. den Herrn und seinen Propheten von jedem Antheil an irgendwelcher Veranlassung dazu durchaus frei erhalten, und darum musste er den Gegensatz derselben gegen die vom Volk eigenwillig begehrte Einsetzung eines Königs um so schärfer hervorheben. Darum vergass er denn auch nicht zu bemerken, dass Samuel das Volk sogar von vornherein mit jenen Gefahren und Uebelständen bekannt gemacht habe (cf. c. 8, 11 ff.). Mit diesem negativen Nachweise verbindet sich aber leicht ein positiver. Manches lässt deutlich genug sogar entschieden das Vorhandensein unsers Gesetzes erkennen, und es wird dadurch gradezu unmöglich, eine spätere Entstehung desselben anzunehmen. Man könnte erwarten, dass es das Volk gegen Samuel, um sich gegen jeden Vorwurf zu schützen, in Erinnerung gebracht hätte. Aber so scheint es in der That gethan zu haben. Es ist nicht in der Art der älteren Bücher, die früheren ausdrücklich zu citiren; aber so deutlich, wie irgend möglich lässt der Verfasser von 1 Sam. das Volk auf Deut. 17, 14 ff. recurriren. Er lässt es sagen: „setze uns einen König, uns zu richten, wie alle Heiden, sc. ihn haben. Dies „wie alle Heiden" ist zwar im Munde Mosis Deut. 17, 14 unverfänglich, im Munde des Volks dagegen, einem Samuel gegenüber, musste es höchst bedenklich klingen. Letzteres würde sich ohne einen hinlänglich authorisirenden Vorgänger vor demselben gehütet haben. So dagegen bedient es sich desselben, um an jenes Gesetz zu erinnern, und anzudeuten, dass es nur fordere, was das Gesetz selber als jedem Volk nöthig anerkannt hat. Eben auch um das Wort unseres Gesetzes „setzen sollst du über dich einen König, den der Herr dein Gott erwählen wird, für sich zu haben, vollzieht es nicht selber die Wahl, sondern kommt zu Samuel. Mit Beziehung auf dies selbe Wort sagt dann Samuel (c. 10, 24): sehet da אֲשֶׁר בָּחַר בּוֹ יְהוָה, mit wörtlichem Hinweis. Ueberhaupt aber bedient sich der Verfasser von 1 Sam. grade in den hier in Betracht kommenden Capp. einer Ausdrucksweise, die an das Deut. bestimmt erinnern zu sollen scheint, vergl. 12, 14: wenn ihr fürchtet den Herrn, und ihm dienet und höret auf seine Stimme, und euch nicht empört wider den Befehl des Herrn, wo nicht blos die Häufung der Ausdrücke,

sondern auch die Ausdrücke selber, besonders der letztere, הַמְרָה אֶת־פִּי יְהוָה, dem Deut. eigenthümlich sind, vgl. 1, 26. 43: 9, 7. 23: 31, 37): dann in v. 20 das „und dienet dem Herrn von ganzem Herzen"; ebenso v. 24. — Vollends aber erst ergeben sich aus dem Einzelnen unseres Königsgesetzes Beweise statt gegen, vielmehr für den Mosaischen Ursprung desselben, wie weiter unten noch mehr gezeigt werden soll.

Was die Priester und Leviten betrifft, so wäre in der That in Beziehung auf sie das vordere Gesetz sehr wenig erfüllt worden, wenn das Volk ihnen, den elterlich zu verehrenden, nur das ihrige, was ihnen insofern gehörte, als der Herr mit seinen Einkünften ihr Theil war, zugestanden, wenn es ihnen nicht noch ausserdem zum Beweise besonderer Achtung und Freundschaft von dem eigenen abgegeben hätte. Aus der Absicht aber, besondere Achtung oder Freundschaft gegen sie wie zu erwecken, so auch in der angedeuteten Weise zu bethätigen, erklärt sich in der That vollkommen beides, sowohl was sich über ihr Einkommen, als auch was sich über das Verhältniss der niederen Leviten zu den Priestern findet, während es sonst immer dunkel bleiben wird.

Betrachten wir zunächst den Besitz und das Einkommen. Es fällt auf, dass der Verfasser die Leviten trotzdem, dass sie nach Num. 34 ihre Städte sammt zugehörigem Weidelande erhalten sollten (vergl. Jos. 21, 10—42) als solche bezeichnet, die sich in den Orten der anderen Israeliten mit aufhalten (12, 12. 18: 14, 27. 29: 16, 11. 14), und dort Fremdlinge sein müssten (18, 6). Aber er thut's, um sie vor allem als der Freundschaft bedürftig zu kennzeichen, vergl. zu 18, 6, und er kann es, weil sie ja doch trotz ihres Städtebesitzes, wenigstens einen grossen Theil ihrer Zeit, um den Zehnten, ihr Subsistenzmittel, einzufordern, und den Dienst am Heiligthum zu verrichten, anderswo zubringen, also heimathlos sein mussten. Sie mussten sich besonders für die Sommerzeit von ihren Sitzen aus in die Oerter Israels theilen, und sich so überhaupt einem Orte näher zugesellen, vergl. Iud. 17, 7. 8 und 19, 18, so dass sie denn auch mit der Bewohnerschaft desselben gemeinschaftlich die Festwallfahrten machten. So hatte jeder Ort in Israel an ihnen seine Aufseher und Ordner, und zwar solche, bei denen das geistliche Interesse eine gute Stütze am weltlichen hatte. — Was die Abweichungen in Betreff der Abgaben betrifft, so ist der Sinn derselben zunächst besonders in Betreff derer an die Priester klar. Nachdem der Verf. in c. 18, 1. 2 alles dasjenige kurz angedeutet hat, was denselben von seiten

des Herrn zu Theil wird, sofern er ihre נַחֲלָה, was er aber als bereits hinlänglich bekannt voraussetzen kann, fährt er in v. 3 fort: „und dies ist das Recht der Priester von seiten des Volks, von seiten derer, die die Einschlachtung schlachten“ etc. Man übersehe nicht dies „von seiten des Volks“, was so viel ist als: unmittelbar von seiten des Volks, zum besonderen Beweis seiner Achtung, was also auf eine besondere Abgabe neben den in v. 1 und 2 kurz angedeuteten führt; so erscheint es denn ganz natürlich, dass hier nicht dieselben Stücke als ihnen zustehend namhaft gemacht werden, wie in den vorderen Büchern, nämlich Webebrust und Hebeschulter (cf. Ex. 29, 27: Lev. 7, 34: 10, 14: Num. 6, 20: 18, 18), von denen es immer aufs nachdrücklichste hervorgehoben wird, dass sie eigentlich Gottes seyen, und ihnen nur von ihm gegeben würden (Num 18, 19: Lev. 7, 34 etc.), sondern der Bug, der Kinnbacken und der rauhe Magen, — selbst wenn es sich auch statt um Schlachtungen im Allgemeinen, blos um Schlachtopfer handeln sollte. Dass זֹבְחֵי־הַזֶּבַח hier von den Schlachtenden ganz im Allgemeinen zu verstehen sey, dass es sich demnach um einen Ersatz dessen handele, was den Priestern durch die bis dahin immer als Opferung vollzogene, nun aber (c. 12) vom Heiligthum losgelöste Schlachtung entgehen musste, dafür spricht allerdings die ganze jüdische Tradition, von Philo *(de praemiis sacerdotum)* und Josephus *(Antiqu. IV, 4)* an: vergl. Cler. Calm. J. H. Mich. Rosenm., und besonders Ranke (S. 293 bis 300), Baumgarten etc. Auch ist der Artikel vor זֶבַח keineswegs dagegen, wenn auch Gen. 31, 54 זֶבַח זָבַח steht, cf. 43, 16: es dürfte an die Einschlachtung gedacht sein, wie sie gewöhnlich für ein Hauswesen vorgenommen wurde. Doch werden immerhin diejenigen, welche ein Schlachtopfer schlachten, wenigstens nicht ausgeschlossen sein: auch die sollen, ausser den eigentlich dem Herrn zu weihenden Theilen, unmittelbar von dem Ihrigen abgeben. Grade sie finden wir schon in der ältesten Geschichte Israels zu einer solchen besonderen Abgabe herangezogen, nämlich 1 Sam. 2, 13—16, an einer Stelle, auf die auch schon Calvin verweist. „Wir haben 1 Sam. 2, 13—16 — sagt J. D. Mich. (Mos. R. §. 52. I S. 258), indem er unser Gesetz entweder ganz vergass, oder falsch verstanden hatte, aber wie zur absichtlichen Bestätigung unserer Auffassung, — ein Beispiel davon, wo es schon ein Recht des Priesters war, dass ihm ausser den von Mose verordneten Opferstücken noch eine Portion von den Dankopfern gegeben werden musste.“ Und nun merkt er folgendes an:

„dass daselbst von Dankopfern die Rede sey, siehet man daraus, weil die Opfernden das Fleisch des Opfers selbst kochen, welches weder bei Sünd- noch Brandopfern geschahe, sondern blos bei den zu Opfermahlzeiten angewandten Dankopfern. Dass aber nicht von den Opferstücken die Rede sey, die Moses selbst im dritten Buch Cap. 7, 34 dem Priester verordnet hatte, ist aus folgendem Umstande klar: diese verordneten Stücke mussten dem Priester roh und noch vor Anzündung des Fettes auf dem Altar gegeben werden; den Söhnen Eli's aber wird es zur Sünde gemacht, dass sie die Stücke roh und vor Anzündung des Fettes verlangen." In dem folg. v. (18, 4) führt dann der Verf. allerdings auch die gewöhnlichen Erstlingsgaben als Recht der Priester von seiten des Volks auf, aber vermehrt durch diejenige der Wollschur, die nach den gewöhnlichen Anschauungen wahrscheinlich nicht als eine Gabe von Gott, sondern eben nur als eine vom Volk behandelt werden konnte.

Das Deut. verlangt weiter, nicht etwa, man solle den Zehnten an Korn, Most und Oel an die Leviten, und die Erstlinge von Rindern und Schaafen, an die Priester entrichten, sondern man solle sie am Heiligthum essen, und die Leviten an den fröhlichen Mahlzeiten Theil nehmen lassen (vergl. 12, 6ff. 17ff.: 14, 22—27: 15, 19. 23). Dass es damit aber in der That wieder unter Voraussetzung der eigentlichen Erstgeburten- und Zehntenabgabe, nur noch so zu sagen eine Zugabe meint, und zwar grade von demjenigen, was das Volk bei der Abgabe als das ihm Zukommende anzusehn gewohnt war, also einen Beweis besonderer Freundschaft, die im Verhältniss zu den Leviten sich sogar zur Familiarität gestalten sollte, giebt es c. 18, 8 ganz ausdrücklich zu verstehn. Den Antheil an den Mahlzeiten am Heiligthum soll der Levit, nämlich der von anderswoher mit herbeigezogen ist, um mit den heiligen Dienst zu verrichten, „ausser dem seinigen haben, was zum Kauf aussteht bei den Vätern", d. i. ausser den Naturalien, die als Zehnt für ihn eingekommen sind, und bei den Hausvätern daheim für ihn verkauft werden"; Alex. πλὴν τῆς πράσεως τῆς κατὰ πατριάν: ähnlich auch Aquila und Symm. (vergl. zu der Stelle). Der ganze Irrthum, in welchem man meint, der Deuteronomiker wolle die Zehnt- und Erstgeburtabgabe abschaffen, er wolle, dass beides, Zehnten und Erstgeburten zu heiligen Mahlzeiten verwandt würden, — übrigens ein ungeheurer Irrthum, — beruht zuletzt darauf, dass man den Ausdruck „den Zehnten oder die Erstgeburten essen", falsch verstand. Auf das richtige Verständniss führt

aber schon die Zusammenstellung mit dem Essen der Schlacht-, besonders der Gelübde- und freiwilligen Opfer, die uns grade an den ersten Stellen, wo sich jener Ausdruck findet, nämlich in c. 12 entgegentritt. Es lässt sich darnach nur an das Essen eines Theils vom Zehnten, eines Theils der Erstgeburten denken, und zwar, nach der Natur der Sache, nur an das eines sehr geringen Theils, neben welchem die eigentliche Abgabe ungestört hinging, grade wie die Opferung neben der Opfermahlzeit. Den Zehnten oder die Erstgeburten essen war ohne Zweifel eine blosse durch den gewöhnlichen Sprachgebrauch an die Hand gegebene Ausdrucksweise, die soviel sagen wollte, als die mit der Ablieferung derselben verbundene Mahlzeit essen. Die Mahlzeit selber aber war von vornherein dadurch gegeben, dass Zehnt- und Erstgeburten nicht als blosse Abgaben an die gottesdienstlichen Personen, sondern wie an jenen Stellen mit den Schlachtopfern zusammengestellt, so auch als eine Art Schlachtopfer betrachtet wurden. Wer die Erstgeburt dem Herrn darbringt, soll nach Ex. 13, 15 sagen: עַל־כֵּן אֲנִי זֹבֵחַ לַיהוָה; in Beziehung auf die fehlerhafte Erstgeburt heisst es Deut. 15, 21: לֹא תִזְבָּחֶנּוּ לַיהוָה. In Num. 18, 17 ff. wird das Ritual für die Darbringung ganz wie für ein Opfer vorgeschrieben; der Priester soll das Blut an den Altar sprengen, und das Fett mit Feuer verbrennen als eine Feuergabe zum Geruch der Beruhigung für den Herrn. Nach Deut. 15, 19 soll sogar schon die vorhergehende Behandlung der Erstgeburten eine sie dem Herrn heiligende sein (vergl. noch Hengstenbergs Anth. II S. 406. 7). Sollte nun auch nach Num. 18, 18, wie von den gewöhnlichen Schlachtopfern Hebebrust und Webeschulter, so von den Erstgeburten das Fleisch überhaupt den Priestern zufallen, so war doch dadurch keineswegs ausgeschlossen, dass wenigstens soviel, wie zu einer Mahlzeit nöthig war, den Darbringenden überlassen wurde. Wenn Ewald (Alterth. S. 358) behauptet, dass die ältesten Opfer immer zugleich ein Mitgeniessen des Menschen in sich schlossen, so gilt dies ohne Zweifel ganz besonders von dieser einen Art derselben. Es ist auch zu sehr in der Natur der Menschen begründet, dass sie, wenn sie etwas von dem ihrigen aus ihrem Besitz entlassen, namentlich Vieh, aber auch andere Güter, die Entlassung sich gewissermassen durch einen Genuss versüssen wollen; selbst Kauf und Verkauf wird so leicht mit Essen und Trinken gefeiert. Und darum wird man auch nicht anstehn dürfen, auch die Zehntabgabe, obwohl sie weniger ausdrücklich als die Erstgeburtsdar-

bringung in die Kategorie der Opfer mit einbegriffen wird, als in dieser Beziehung gleichartig anzusehn, um so weniger, wenn man die ihr zu Grunde liegende Anschauung sich auf heidnischem Gebiet durch die dem Opfer so verwandte Erscheinung, wie die eines *ver sacrum* bei Liv. hist. 22, 9f.: 34, 44 ist, bethätigen sieht. Allerdings erwähnen die vorderen Bücher von solchen mit der Erstgeburt- und Zehntenabgabe verbundenen Mahlzeiten nicht ausdrücklich etwas. Aber auch unser Buch setzt dieselben mehr voraus, als dass es sie befiehlt. Wie diese Mahlzeiten mehr von selber aus dem Boden des Volkslebens hervorgewachsen waren, so überliess sie auch der Gesetzgeber zunächst sich selber — ähnlich wie die Neumondsfeste —; erst hier im Deut., wo er sie für seinen Zweck sehr gut gebrauchen konnte, theils um das ganze Leben, besonders auch die heiligen Abgaben in Beziehung zum Heiligthum zu setzen, theils, um eben ein familiaireres Verhältniss zu den Leviten zu Stande zu bringen, eine Mittheilung von dem eigensten über das an sich Gebührende hinaus, zieht er sie in seine Gesetzgebung mit herein. Dass soviel, wie zu ihnen nöthig war, abfallen konnte, ohne dass dadurch den Leviten oder Priestern irgend wie ein Unrecht geschah, liegt auf der Hand. Nicht blos der Zehnte, sondern auch die Erstgeburten waren eine sehr relative Abgabe: es war zu erwarten, dass sie nur desto reichlicher ausfiel, die der Erstgeburten durch bessere Pflege, die des Zehnten durch liberaleres Maass, je freundlicher den Darbringenden die Mahlzeiten zugestanden wurden. Man hat, was das Essen der Erstgeburten betrifft, angenommen, um das Recht des Priesters vor jeder Schmälerung zu wahren, einerseits (Aben-Esra, Jarchi, und Neuere, wie Baumgarten), der Befehl, dieselben zu essen, beziehe sich blos auf die Priester, was keiner Widerlegung bedarf, andrerseits, es seyen nicht die eigentlichen Erstgeburten gemeint, sondern entweder die weiblichen (Bonfrère zu 12, 17, J. Gerh. p. 769 u. Rosenm.), wogegen schon c. 15, 19. 20 ausreicht, oder die vorzüglichsten Thiere der Heerde (Cler.) oder die Erstgeburten nach den Erstgeburten (J. D. Mich.: Mos. R. §. 193; Jahn, Arch. III S. 415 und Bauer, gottesd. Verf. I S. 289). Man wird aber all diese Annahmen, die den Wortlaut offenbar gegen sich haben, für überflüssig halten, wenn man nur bedenkt, wie wenig das, was zu einer Mahlzeit abfiel, im Verhältniss zu demjenigen war, was immerhin noch in all den Estgeburten den Priestern zu Theil wurde. Was den Zehnt betrifft, so behielt es das Volk hier von vornherein mehr in seiner Hand,

wieviel es zur Zehntenmahlzeit für sich verwenden wollte: es sonderte dasselbe neben dem eigentlichen Zehnt für die Leviten, nach eigenem Gutdünken für sich noch mit aus. Und so konnte und musste es in der That bald geschehen, dass man einen ersten und zweiten Zehnt unterschied, wenn auch der zweite bei Weitem kleiner war: ein Unterschied, der sich zwar im Mos. Gesetze noch nicht markirt findet, den aber die ganze jüdische Tradition kennt, wie schon Tob. 1, 7 und die Alex. Deut. 26, 12, so auch die Rabbiner (vergl. Hottinger de dec. p. 149). Uebrigens ist der sogenannte dritte Zehnt, den man in Deut. 14, 28 u. 29 findet, und worauf sich schon Amos 4, 4 eine Anspielung zu finden scheint, ohne Zweifel gar nichts anderes, als eine besondere Verwendung des zweiten. Während man sonst den zur Mahlzeit zu verwendenden Zehnt nach dem Heiligthum mitnehmen sollte, sollte man im je dritten Jahre alles, was man dazu bestimmt hatte, daheim hervorbringen, und den Leviten, den Fremdlingen, Wittwen und Waisen überlassen. Das „alles“ wird deshalb so ausdrücklich hervorgehoben, um die Verpflichtung, etwas davon nach dem Heiligthum zu bringen, dadurch aufzuheben. Urtheilten auch in Betreff dieses Punktes manche späteren Juden so, dass alle drei Zehnten neben einander hätten hergehen sollen, so herrschte doch die richtige Ansicht im Ganzen vor: cf. Hott. p. 194 und 201, bei Hengstenberg II S. 414. Allerdings aber mochte es sich in der Praxis leicht so gestalten, dass man nicht blos daheim für die Bedürftigen, sondern auch vor dem Heiligthum für die Familie und die dienstthuenden Leviten, auch im je dritten Jahre, ein Festmahl anrichtete, also wesentlich dasselbe that, was in den übrigen Jahren.

Nach der historisirenden Erklärungsweise vermag man nicht einmal auf die Bezeichnung der Leviten als Fremdlinge ein genügendes Licht fallen zu lassen. Nimmt man in Betreff derselben auf Jerobeams Geschichte Beziehung, so vertrieb derselbe nicht blos die Leviten aus ihren Sitzen, 2 Chron. 11, 13 ff., sondern in etwas auch die Priester, 2 Chron. 13, 9 ff., von denen ihm wenigstens ein Paar im Stamm Benjamin gelegene Städte zugefallen sein werden (vergl. Jos. 21, 17. 18); es müssten also eben so gut auch einige Priester Fremdlinge geworden sein, wovon sich doch im Deut. nicht die geringste Spur findet. Aber das nicht blos. Grade in diesen späteren Zeiten treten uns die Leviten gar nicht mehr als Fremdlinge entgegen; die aus dem nördlichen Reiche unter Jerobeam eingewanderten scheinen sich, grade durch

die neuen Verhältnisse bewogen, vielmehr auf ein sesshaftes Leben, und auf einen bestimmteren Erwerb gelegt zu haben, wie sie denn auch schon unter David, zu Richtern und Gerichtsdienern verwandt, damit hatten den Anfang machen müssen. Dagegen wird uns grade in den früheren Zeiten, wo ihnen noch das ganze Land und die Zehnteinnahme überall winkte, ihr Fremdlingsein hervorgehoben, Iud. 17, 7. 8: 19, 18. — Wie erklärt man aber die Eigenthümlichkeiten in Betreff der Abgaben? Nimmt man trotz c. 18, 1. 2 und 8 an, wie Ewald u. A. allerdings gethan haben, der Deuteronomiker habe die Abgabe des Zehnten an die Leviten und der Erstgeburten an die Priester um der veränderten Zeitverhältnisse willen eigentlich aufgegeben, habe statt ihrer die Feier fröhlicher Mahle vor dem Heiligthum als dasjenige verlangt, was sich in seiner Zeit allein noch verlangen liess, so weist man damit nicht etwa blos in eine spätere Zeit der israelitischen Geschichte, sondern aus aller israelitischen Geschichte überhaupt hinaus. In den Zeiten des Abfalls, z. B. unter Ahas, hat man es wohl unterlassen, die Abgaben an Priester und Leviten zu entrichten; Hiskias befiehlt daher 2 Chron. 31, 4 ff. selbige eigens wieder an. Nirgends aber sehen wir auch bei den Frommeren, deren einer doch der Deuteronomiker sein musste, die Anschauung sich Bahn brechen, dass das Gesetz in Betreff jener Abgaben seine Gültigkeit verloren habe: im Gegentheil wird dieselbe von Hiskias 2 Chron. 31, 3. 4 aufs nachdrücklichste vorausgesetzt. Man darf nur all die luftigen Muthmassungen, all die haltlosen „es mochte“ und „vielleicht“ ansehn, durch die man seine Annahme möglich zu machen sucht, und es tritt augenfällig entgegen, wie sehr die geschichtliche Erklärungsweise von aller Geschichte verlassen ist. Sie ist von derselben gradezu unmöglich gemacht. Denn wäre grade in der späteren Zeit ein anderer Usus zur Geltung gekommen, und hätte das Deuteronomium als Vollendung des göttlichen Gesetzes denselben ausdrücklich sanctionirt, so hätte man nachher (Neh. 10, 36 ff.: 13, 5) nicht den älteren, als ganz allein gültig, so ohne Weiteres wieder aufnehmen können: es findet sich da auch nicht einmal eine Ahnung davon, dass man nach dem Gesetze auch anders verfahren dürfe. — Aber auch abgesehn von dem gänzlichen Mangel einer Bezeugung in der Geschichte, von vornherein steht die Natur der Sache selber entgegen. Es ist einerseits undenkbar, dass ein Deuteronomiker den für den Bestand der Johovah-Religion so unentbehrlichen Priestern und Leviten durch Entziehung des Haupteinkommens den

Boden unter den Füssen hätte wegnehmen sollen. Er hätte sich, zumal die Erstgeburten und Zehnten eigentlich eine Gabe an den Herrn waren, zur Veranschaulichung seines reichen Segens, und seiner Anrechte an Israels Besitz, einen der gröbsten Frevel unmittelbar am Heiligthume selbst zu Schulden kommen lassen. Denn was den Priestern noch ausser den Erstgeburten und den Leviten noch ausser den Zehnten blieb, war doch, recht besehn, eigentlich gar nichts im Verhältniss zu dem ihnen Geraubten. Der Raub musste für sie in den damaligen Verhältnissen, weil der Reichthum im Grossen und Ganzen noch immer am Grundbesitz gebunden war, wo es daher nicht so viel Gelegenheit gab, anderweitige Erwerbsquellen zu eröffnen, um so unerträglicher sein. Eben so undenkbar ist es aber andrerseits auch, dass die Priester und Leviten das deuteron. Gesetz nicht für immer in den Augen aller gesetzlich Gesinnten geächtet, dass sie es gutwillig zugelassen, und dem alten, hochverehrten Mosaischen Gesetz allmählig gleichgestellt, ja angehängt hätten. — Vor allem zeugt jedoch der Wortlaut der betreffenden Stellen selber am deutlichsten gegen die bestrittene Auffassung. Denn 1) stellt doch auch das Deut. den grossen Satz an die Spitze, dass der Herr mit seinen Rechten und Einkünften das Erbe des Stammes Levi sey, c. 18, 2: cf. 10, 9. Dieser herrliche Ausdruck führt schon an sich auf mehr, als den Leviten ohne den Zehnt, und den Priestern ohne die Erstgeburten geblieben wäre, und erst recht führt er auf mehr in Anschluss an Num. 18, 20. Er wäre, hätte er nichts mehr zu bedeuten gehabt, eine bittere Ironie gewesen, ja hätte eigentlich einen Spott auf den Herrn selbst enthalten, hätte, indem er die Armseligsten als die, deren Erbe oder Besitz der Herr mit seinen Einkünfte ist, bezeichnet, den Herrn selber als einen armseligen Gott erscheinen lassen. Dazu kommt, dass in c. 18, 8 ausdrücklich ausser der Theilnahme an den heiligen Mahlen ein Einkommen der Leviten daheim anerkannt wird. 2) Das Zehnt- oder Erstgeburtenessen des Deut.'s kann unter keinerlei Umständen von einem Essen des ganzen Zehnten (von Korn, Most und Oel) und aller Erstgeburten (von Rind- und Kleinvieh) verstanden werden. Wenigstens für alle diejenigen, die etwas mehr Kühe und Schaafe hielten, und dazu einen grossen Fruchtgewinn hatten, wäre es nicht zuträglich, sondern sehr hart gewesen, wenn sie wirklich mit ihrer Familie soviel hätten verzehren sollen. Zu solchem Geschmause hätten die Festtage unmöglich hingereicht. 3) Hätten die Mahlzeiten am Heiligthum die Erstgeburten- und

Zehntenabgabe vertreten sollen, so wäre es billig gewesen, dass nicht blos den Leviten, cf. 12, 12. 18: 14, 22—27: 15, 19—23: 18, 6—8, sondern auch den Priestern die Theilnahme an denselben zugesichert wäre, den Priestern diejenige an den Mahlzeiten von den Erstgeburten, die ihnen ja ursprünglich gehört hatten, den Leviten diejenige an denen vom Zehnt. Freilich aber, da immer nur des Zehnten von Korn, Most und Oel, nie dessen vom Vieh gedacht wird, so hätten die Leviten dann nie Fleisch bekommen. 4) Wäre es darauf angekommen, die alten Abgaben statt gänzlich fallen zu lassen, in andere h. Gebräuche zu verwandeln, durch die sie doch irgendwie in Erinnerung erhalten und conservirt würden, so hätte auch der Viehzehnt bedacht sein müssen. Eine Verwandlung und Conservirung des vom vorderen Gesetz Gebotenen giebt es hier nicht. Wohl aber erkärt sich der Umstand, dass von den Vegetabilien nur der Zehnt, nicht die Erstlinge, von den Thieren nur die Erstgeburten, nicht der Zehnt für die heiligen Mahlzeiten herangezogen werden, daraus, dass es, da es sich doch nicht sowohl um diese Mahlzeiten, als vielmehr um einen höhern Zweck, nämlich um die Frequenz des Heiligthums einerseits und um Familiarität gegen die Leviten andrerseits handelte, vollkommen genügte, das am meisten in Betracht kommende und allgemeinere dazu zu benutzen. Die Mahlzeiten von den Erstlingen der Früchte kamen denen vom Zehnt gegenüber nicht in Betracht: die vom Viehzehnten waren, da Viele kaum jährlich Vieh zu verzehnten hatten, nicht so allgemein.

Wir gehn auf das Verhältniss der Leviten zu den Priestern ein. Dem Deut. ist es eigen, Priester und Leviten enger zusammenzufassen. C. 18, 1. 2 gesellt der Verfasser den Priestern, mit denen er angehoben, sofort die Leviten bei, und fasst dann beide als den ganzen Stamm Levi zusammen, um von dem im Allgemeinen auszusagen, was sich sonst gewöhnlich nur als Prädicat speciell der Priester findet, dass die Feueropfer des Herrn ihnen gehören sollten, und dass der Herr selber ihr Erbtheil sein wolle. Ganz ebenso verfährt er aber auch schon in c. 10, 8. Der hier obwaltenden Absicht aber, namentlich auch den Leviten, den leicht Verächtlichen, diejenige Achtung zu verschaffen, die ihnen als ebenfalls elterlichen Personen gebührte, war es in der That ganz entsprechend, wenn nicht sowohl die Unterschiedenheit, die zudem schon in den vorderen Büchern hinreichend festgestellt war, als vielmehr die Zugehörigkeit zu den eigentlichen Priestern ins Auge gefasst, wenn daher auch c. 11, 6

an die Geschichte der Rotte Korah, durch die die Unterschiedenheit so scharf begründet war, die aber zudem in den Zusammenhang nicht passte, nicht weiter erinnert wurde. Ueberdies hatten sich die Leviten, und zwar grade bei einer Gelegenheit, die der Verf. in c. 9 als eine hochwichtige hinstellt, als den eigentlichen Anfang des Bundeslebens, nämlich unmittelbar nach dem Abfall am Sinai, so ausgezeichnet, dass sie wirklich, menschlich zu reden, verdienten, hier im Bundesbuche mit möglichster Achtung behandelt zu werden: vergl. Ex. 32, 26 ff. Noch im Segen Mosis Deut. 32, 8 ff. wird ihnen ihr damaliges Benehmen sehr hoch angerechnet. Dass aber der Ausdruck: „der Herr ist sein Erbe", wenn auch sonst gewöhnlich eine Prärogative der Priester, weil sie ganz besonders die dem Herrn dargebrachten Gaben genossen, doch, wenn's sonst darauf ankam, wirklich mit Recht auf die Leviten angewandt werden konnte, erhellt leicht aus dem, was den Leviten als Einkünfte von Niemand anders als eben vom Herrn zugestanden war (cf. Num. 18, 21 ff.). Jener Zusammenfassung entsprach es dann aber auch, dass der Verfasser die speciell levitischen Dienstverrichtungen mit möglichst ehrenvollen Benennungen bezeichnete, dass er es ein Stehen vor dem Herrn, oder ein Dienen im Namen des Herrn nannte (vergl. 18, 7), wie sonst nur der Dienst der Priester heisst (cf. 18, 5: 21, 5). Er hat es um so mehr so zu nennen, als es ihm nicht blos nach seiner allgemeineren Absicht, sondern auch nach dem speciellen Zusammenhang darauf ankam, ihr Thun als ein recht achtbares und verdienstliches darzustellen, was mit der Zuziehung zu den heiligen Mahlzeiten zu belohnen. Er geräth ja dessenungeachtet keineswegs in einen Widerspruch mit den vorderen Büchern. Denn Num. 16, 9. 10, wo den Leviten ein Stehen statt vor dem Herrn, vor der Gemeinde beigelegt wird, wird doch auch von einem Aussondern derselben aus der Gemeinde und Nahebringen zum Herrn, zum Dienst an seiner Wohnung geredet: und Num. 8, 11 wird ihnen ebensogut, wie v. 19 ein Dienen im Dienst der Gemeinde, ein Dienen im Dienst des Herrn, was unserm Ausdruck ziemlich gleich kömmt, zugeschrieben. — Mit eben jener so zweckdienlichen Zusammenfassung hängt denn auch eine Eigenthümlichkeit in Betreff der Priester zusammen, nämlich der Umstand, dass der Verf. dieselben nicht mit ihrem unterschiedlichen Namen, Söhne Ahrons, sondern mit dem allgemeineren, „levitische" nennt (cf. c. 17, 9: c. 18: 24, 8: 27, 9), wenn er auch dann noch, wie 21, 5 das auszeichnende „Söhne Ahrons" beifügt: wie er die

Leviten möglichst priesterlich fasst, so die Priester möglichst levitisch, ohne dass sich, wie sogleich weiterhin erhellen wird, in c. 31, 9 eine Spur davon finden liesse. Indem er übrigens immer so entschieden in die Zukunft hinausschaut, hat er es in der That nicht mehr so, wie bisher, mit Ahron und seinen Söhnen zu thun; sein Blick verallgemeinert sich ganz nothwendig (vergl. Hengstenberg II S. 404: Ranke S. 312), und grade für ihn, den Bruder, geziemt es sich hier, den Namen Ahrons gegen den des älteren Stammvaters möglichst zurücktreten zu lassen.

Um die sich so einfach erklärenden Eigenthümlichkeiten historisirend auszubeuten, lässt man es unberücksichtigt, dass sich auch sonst ohne jede besondere historische Unterlage eine ähnliche Zusammenfassung beider Klassen findet, z. B. im Segen Mosis, Deut. 33, 5 ff., Maleachi 2, 4 — 9, und behauptet sofort, der Verfasser habe dieselben Leviten, die er einerseits arm und verächtlich gemacht, andrerseits zu einer mehr priesterlichen Würde erheben, ja durch solche arme Vornehmheit gleichsam entschädigen wollen. Er habe sich nicht gescheut, sowohl durch eine Zulassung des armen Levitenstandes zu priesterlichen Functionen, als auch durch Ueberlassung levitischer Geschäfte an die Priester (c. 31, 9), die letzteren mit in die Verächtlichkeit herabzuziehn, die die ersteren in ihrer Armuth treffen musste. Nach de Wette hat er sogar beide Stände nicht blos in etwas ausgeglichen, sonder jeglichen Geburtsunterschied gradezu aufgehoben (Critik S. 335). Ewald und Riehm haben sich genöthigt gesehn, von der zweiten Hälfte dieser kühnen Ansicht abzulassen. Aber auch hier fehlt es dieser historisirenden Erklärungsweise an jeder wirklich historischen Grundlage. Ewalds Behauptung: „es lag ganz im Fortschritt ihrer (nämlich der levitischen Unterpriester) Entwicklung, dass sie den Oberpriestern wo nicht an Geschäften, doch an Würde immer gleicher zu werden suchten, so wie der Deuteronomiker die strengen Schranken zwischen erblichen Ober- und Unterpriestern nicht mehr hervorhebt“, — überträgt zu deutlich Europäisches in semitisch-israelitische Verhältnisse. Von dem Verhältniss der römischen Plebejer zu den Patriciern ist das der israelitischen Leviten zu den Priestern toto coelo verschieden. Seit sich die Rotte Korahs, noch ehe sich die Unterschiedenheit fester consolidirt hatte, ein falsches Anstreben hatte zu Schulden kommen lassen, wie es Ewald auch nachher noch dem ganzen Stamm Levi unterlegen will, schied nicht menschliche Einrichtung, sondern der Herr selber durch den gierig klaffenden Ab-

grund, worin er jene begraben, unwiderruflich Ahrons Familie von allen nicht Zugehörigen. Wenn die Leviten von David zu Musikern und Künstlern, Lehrern und Richtern durch das Land hin eingesetzt wurden, so erhellt daraus nur destomehr, dass sie, statt irgendwie den Priestern gleich, vielmehr dem eigentlichen Opfercultus ferner, zu ganz andern Dingen verwandt wurden. Und wenn schon Josua (Jos. 9) die Gibeoniten, wenn dann Salomo die übriggebliebenen Canaaniter (cf. 1 reg. 9, 20. 21) zu Knechten am Hause Gottes, zu Wasserschöpfern und Holzhauern machte, wenn später neben Priestern und Leviten noch eine dritte Klasse von dienstthuenden Personen, nämlich die Netunim und Netinim (Esr. 2, 43—54: 55—58: Neh. 11, 3, vergl. 1 Paral. 9, 2 ff.) vorkommen, so lässt sich doch daraus mit keinerlei Recht folgern, dass die Leviten an dieser Klasse eine Staffel gehabt hätten, auf der sie sich irgendwie zu der Höhe der Priester hätten aufschwingen können. Das Geschäft, zu dem die Leviten 2 Paral. 29, 34 unter Hiskias herangezogen werden, nämlich den Brandopferthieren die Haut abzuziehn, war nach der eigentlichen Ordnung (Lev. 1, 6: vergl. Bähr Symbolik II S. 307) nichts weniger als ein priesterliches, war wahrscheinlich nur aus gewissen Rücksichten von den Priestern allmählig mit übernommen worden, und selbst dazu wurden die Leviten nur so lange herangezogen, bis eine hinlängliche Anzahl von Priestern vom Höhendienste gereinigt worden. Ebensowenig Recht hat die Verweisung auf Ezechiels Weissagung, dass künftig allein die Nachkommen Zadoks das Priesteramt inne haben (c. 40, 46: 43, 19), die Leviten aber davon ausgeschlossen sein würden. Bekämpfte Ezechiel hier wirklich, wie man voraussetzt, eine Selbstüberhebung der Leviten, so würde er nicht Leviten und Söhne Zadoks, sondern Leviten und Söhne Ahrons entgegensetzen. Er will sagen, dass künftig nicht die, die weiter nichts als Leviten oder Ahroniten seyen, Priester sein würden, sondern nur die, welche speciell das Wesen Zadoks, dessen Name als Appellativ in Betracht kömmt, an sich trügen. Soll da, wo die Dinge mehr ihrer göttlichen Idee entsprechen werden, einerseits eine Verallgemeinerung des Priesterthums statt finden, so doch zugleich auch wieder andrerseits eine Beschränkung. Dem Propheten in jenem Zusammenhang eine Rücksicht auf Uebergriffe zutrauen, heisst das Pneumatische sarkisch richten. Genug also, die späteren Verhältnisse, auf die das Deut. Rücksicht nehmen soll, sind gar nicht einmal irgend wann vorhanden gewesen, und sind auch von vornherein höchst unwahrscheinlich. Was aber die Haupt-

sache ist, dasjenige, was den Schein der Rücksichtsnahme erregte, war in der That nichts anderes, als jene durch die Absicht unseres Buchs herbeigeführte ehrenvollere Art, von den Leviten zu reden.

Wo giebt es doch auch nur eine einzige Stelle, wo ihr Dienst nicht blos ehrenvoller bezeichnet, sondern auch wirklich auf höhere Functionen erweitert würde? Sollte mit dem „Stehen vor dem Herrn", oder „Dienen im Namen des Herrn" etwa etwas höheres als ihr sonstiger Dienst, etwa eine Mitbethätigung bei den Opfern gemeint sein, so müsste doch dies Höhere ausdrücklich irgendwo angegeben werden. So dagegen, da noch an der betreffenden Stelle selber (c. 18, 3) die Abgaben derer, die da schlachten oder Schlachtopfer bringen, ausdrücklich nur den Priestern zugewiesen werden, will es sich nahe legen, dass auch die betreffenden Dienstleistungen nur noch den Priestern zugehörten. In c. 10, 8 aber: „Zu dieser Zeit sonderte der Herr den Stamm Levi aus, die Bundeslade zu tragen, zu stehen vor dem Herrn, zu dienen ihm, zu segnen in seinem Namen", wird das Segnen, was nach Num. 6, 23 Sache der Priester sein sollte, dem Stamme Levi nur insofern beigelegt, als er die Priester mit umfasst. Die Sache ist ganz dieselbe, wie im Segen Mosis c. 33, 8ff. und Mal. 2, 4—9. Dass die Priester mitgemeint seyen, ist durch den Zusammenhang gewiss. Moses will dort darstellen, wie der Herr auf seine Fürbitte hin Israel am Sinai begnadigt und mit Bundesinstitutionen versehen habe: er erwähnt zuerst die Bundeslades- und Gesetzestafeln v. 1—5, dann das Hohepriesterthum v. 6 und 7, weiter die Aussonderung des Stammes Levi v. 8 und 9, und zuletzt auch die Verschonung des ganzen Volks. Wäre er von Ahron, dem Hohenpriester, sofort auf die niederen Leviten übergegangen, so hätte er eins der wichtigsten Glieder übersprungen. Er musste durchaus vom Stamme Levi so reden, dass er an seine höheren, die priesterlichen Functionen mit erinnerte. Dass er mit den niederen, dem Tragen der Bundeslade anhebt, und dann erst zu den höheren aufsteigt, thut er nur deshalb, weil er von der Bundeslade ausgegangen ist, und die hauptsächlich in Gedanken hat, oder auch, weil das niedere hier das allgemeinere ist, was am Stamme Levi zuerst in die Augen fällt. Es verhält sich mit der Erhöhung der Leviten nicht anders als mit der Erniedrigung der Priester, die man in c. 31, 9 und in der allgemeineren Bezeichnung als „levitischer" angedeutet findet. Dass die Priester, wie in c. 31, 9, auch nach den vorderen Büchern, wenn anders es dem Zusammenhang nach darauf ankam, als solche, die die Bundeslade

tragen, bezeichnet werden konnten, erhellt dann, wenn man beachtet, dass ihnen bei besonders feierlichen Gelegenheiten das Tragen durchaus überlassen blieb: vergl. Jos. 3, 3. 6. 8: Jos. 6, 6: 1 reg. 8, 3ff. Waren doch auch die Leviten eigentlich nur ihre Diener, die ihnen diese und jene Arbeit abnahmen, so dass sie, was die thaten, in gewisser Weise durch sie mitthaten. Dass es aber nach dem Zusammenhang in c. 31, 9 grade einmal auf ein Verhältniss der Priester zur Bundeslade ankam, liegt auf der Hand. Es soll heraustreten, warum Moses die zur Bundeslade gehörige Thora (cf. v. 26) grade ihnen übergeben habe. Dass für gewöhnlich auch nach dem Deut. die gemeinen Leviten die Träger sind, erhellt aus demselben Cap., aus v. 25. Die Bezeichnung der Priester aber als „levitische“ ist an sich gar nicht im Stande anzudeuten, was sie andeuten soll. So findet sie auch im Buch Josua statt (c. 3, 3: 8, 33 und besonders c. 21) ohne dass die Unterschiedenheit irgendwie alterirt würde. Etwas anderes wäre es, wenn man es wirklich wahrscheinlich machen könnte, dass sie nur in späterer Zeit habe aufkommen können, wie man daraus hat schliessen wollen, dass sie sich ausser im Deut. und Josua nur noch Jes. 66, 21: Jer. 33, 18 (26) und Ez. 43, 19: 44, 15: 2 Paral. 30, 31: 23, 18 findet. Dann gewönne man ein Argument ganz andrer Art für den spätern Ursprung des Deut.'s. Aber wenn in späteren Zeiten erst wieder eine mehr genealogische Werthschätzung jene Bezeichnung hervorrief, so war sie in Moses und Josuas Zeiten ein natürliches Erzeugniss der eben vorangegangenen Erlebnisse, die den Namen Levi und levitisch zu einem Ehrennamen machten. — Die Sache steht recht besehen so, dass statt der behaupteten Ausgleichung des Unterschiedes im Deut. eher das grade Gegentheil statt hat. Während im Uebrigen durchaus nichts geändert wird, während namentlich die Priester ebenso hoch stehen bleiben, wie sie in den vorderen Büchern stehn, werden die Leviten im grössten Unterschiede von denselben, damit wirklich freundschaftlich ehrende Gesinnung gegen sie erweckt werde, im Zusammenhang mit ihrer Bezeichnung als „Fremdlinge“, zugleich mit Wittwen, Waisen und wirklichen Fremdlingen, in die Klasse der personae miserabiles gesetzt, vergl. 12, 12. 18. 19: 14, 27—29: 16, 11. 12. 13. Dass an derjenigen Stelle, wo der Verfasser sich ex professo mit diesen Amtspersonen beschäftigt, nämlich c. 18, wo er nach der summarischen Zusammenfassung in v. 1 und 2, zuerst in v. 3—5 die Priester für sich allein, namentlich

mit der auszeichnenden Motivirung in v. 5, dann in v. 6—8 auch die Leviten für sich allein behandelt, eine bestimmte Unterscheidung beider zu Grunde liegt, vermag Niemand zu leugnen. —

Von all den Gesetzen, die die Pflichten der zweiten Tafel betreffen, kann kein einziges für den Nachweis einer spätern Entstehungszeit auch nur mit einigem Scheine aufgebracht werden. Dass der Verf. im Anhange zu den das Leben betreffenden Geboten, c. 19, 14: „du sollst die Gränze deines Nächsten nicht verrücken, welche die Vorfahren gesetzt haben", mit diesem Relativsatze, und besonders mit dem Ausdrucke רִאשֹׁנִים, den Standpunkt des Moses unvorsichtiger Weise verlassen haben sollte, ist schon darum unannehmbar, weil er denselben doch in den unmittelbar folgenden Worten: „in deinem Erbe, welches du ererben wirst, in dem Lande, welches der Herr dein Gott dir zu geben, es einzunehmen, im Begriff ist", ganz zweifelsohne wieder inne hat. Das Praet אֲשֶׁר גָּבְלוּ ist sichtlich wieder einmal ein Fut. exactum. Moses wendet sich mit diesem Gebot an Israel in der späteren Zeit, und redet von רִאשֹׁנִים, theils weil die Gränzen, wenn schon von den Vorfahren gesetzt, desto ehrwürdiger waren, theils aber auch, weil man grade deshalb sich vorreden konnte, dass sie allmählig ihre Gültigkeit verloren hätten.

Die Leichtfertigkeit, mit der in Deut. 22, 13—21, verglichen mit Num. 5, 11—31, das Zeichen einer späteren, aufgeklärteren Zeit gefunden ist, brauchen wir nur vorübergehend zu erwähnen. Num. 5, 11—31 hat es der Gesetzgeber mit einem Falle ganz andrer Art zu thun, als Deut. 22, 13—21, mit einem Falle, wo dem Mann sein Weib während der Ehe verdächtig geworden ist, ohne sie irgendwie überführen zu können, während er an der letzteren Stelle des Mannes gedenkt, der sein Weib verlästert, als habe es sich schon vor der Ehe vergangen, der daher ein ganz einfaches Mittel, die Wahrheit an den Tag zu bringen, nämlich die Zeichen der Jungfrauschaft zulassen muss, — und dennoch hätte er, wenn noch im Deut. derselbe, ein ganz gleiches Verfahren in Anwendung bringen sollen? Die Flüchtigkeit oder Unwissenheit, die in Lev. 18, 16 einen Gegensatz gegen die Deut. 25, 5—10 angeordnete Leviratsehe hat entdecken wollen, sey ebenfalls blos angemerkt.

Die Spuren des Mosaischen Zeitalters.

So grosse Mühe man sich geben muss, um hier oder da einen sich doch alsbald auflösenden Schein von Spuren späteren Zeitalters zu erhaschen, so ungesucht drängen sich überall die Anzeichen eines Ursprungs in der Mosaischen Zeit auf. Wir schweigen hier von der äusseren Bezengung desselben, die durch die Bezugnahme schon der ältesten Propheten, namentlich auch des Hoseas auf das Deut. gegeben ist, besonders Hos. 4, 4 auf D. 17, 8: Hos. 5, 10 auf D. 19, 14 etc.; cf. Hengstenbergs Auth. I S. 48. Schon im Buch der Richter (c. 2, 1 ff.) nimmt die Rede des Engels, da wo sie an das Gesetz erinnert, speciell auch auf das Deut. Beziehung: in v. 2 ist sie aus Sätzen aus Deut. 7, 2 und 5 gradezu zusammengesetzt. Wir reden nur davon, wie unser Buch selber seinen frühen Ursprung bezeugt. Zuerst schon durch sein Aeusseres, nämlich seine Sprachweise: vgl. Delitzsch Comment. zur Gen. S. 27 ff. Es theilt bekanntlich mit dem übrigen Pentateuch gewisse Spracheigenthümlichkeiten, die auf den Anfang der hebräischen Sprachbildung zurückweisen: es hat jenes הִוא, was im Pentateuch im Ganzen 195 Mal das Fem. הִיא vertritt, 36 Mal; es hat nirgends הִיא, was sich doch im übrigen Pent. schon 11 Mal vorfindet. Ebenso gebraucht es auch noch נער zugleich für das Fem.; nur an Einer Stelle, 22, 19, kömmt auch die Femininal-Form zum Vorschein. Es gebraucht die tertia praet. הָי, die sich sonst in Prosa nur noch im Pent. findet, c. 19, 4 et al., cf. Ew. §. 142[b]. Das Demonstrativpronomen הָאֵל, was offenbar auch nur in der ältesten Sprache heimisch ist — es findet sich nur in dem entlehnenden 1 Paral. 20, 8 und in dem aramäischen Esr. 5, 15 — ist dem Deut. ganz eigen, cf. 4, 42: 7, 22: 19, 11. Auch in ihm noch wechselt mit dem gewöhnlicheren כֶּבֶשׂ das alterthümliche כֶּשֶׂב (14, 4), wie in der späteren Sprache nicht mehr; es setzt noch für זָכָר das alte זְכוּר, was in der nachpentateuchischen Sprache fehlt, cf. 16, 16: 20, 13; es hat ausserdem alterthümliche Worte אָבִיב, מִין und יְקוּם, die sich entweder sonst gar nicht wieder finden, oder doch nur bei den spätesten Schriftstellern, die schon ihre Sprache nach der ältesten bilden. Dieses wenige, was am schlagendsten zeugt, lässt sich noch durch manches Andere bedeutend vermehren, wie auch schon sonst hinreichend geschehen ist (vergl. Königs alttest. Studien, Dietrichs Abhandlungen etc.).

Gehn wir auf den Inhalt ein, so kömmt von vornherein die Art in Betracht, wie sich die eigenthümliche, allbeherrschende Absicht des Buchs durchführt. Schon der erste Abschnitt dieser Einl. hat dargethan, das dasselbe von den beiden Richtungen, zwischen denen das Leben und die Entwicklung Israels oscillirt, dem Kampf wider die groben Abirrungen und der Verinnerlichung des Gehorsams, im Grossen und Ganzen die letztere inne hält: hat aber auch schon hervorgehoben, dass es keineswegs zu dem äusseren Werk irgendwelchen Gegensatz einnimmt, wie es thun würde, wenn es aus einer reformatorisch-prophetischen Bewegung hervorgegangen wäre, vielmehr dem einen äusseren Werk blos noch ein anderes zur Seite setzt, zufrieden mit einer vollständigeren Ausprägung des Sinnes. Es macht schon dadurch von vornherein den Eindruck, dass es einer Zeit angehört, wo die Gegensätze noch nicht entschieden herausgetreten sind, noch nicht als bestimmter zu bekämpfende vorliegen. Will man sich diese seine eigenthümliche Art etwa aus dem Umstande erklären, dass der Verf. nicht als Prophet, sondern als Gesetzgeber auftritt, so bleibt doch dieser Umstand selber unerklärt. Hätte er es, wie die Propheten mit bestimmter zu Tage getretenen Gegensätzen zu thun, so würde er eben — das lehrt alle Analogie — vom Geiste des Herrn, der ihm doch sichtlich einwohnt, also mächtig ergriffen sein, dass er in die Reihe der Propheten hätte mit eintreten müssen; es wäre dann diese ihm eigene Ruhe nicht möglich gewesen. Keine nur einigermassen besonnene Critik unternimmt es, ausser dem Deut. irgendwelche gesetzliche Literatur in der späteren Zeit nachzuweisen.

Im Einzelnen fassen wir zunächst die Geschichtsdarstellung ins Auge. Während in der späteren Zeit sowohl die Propheten wie die Psalmisten die Begebenheiten der Mos. Zeit in der Art voraussetzen, dass sie entweder gar nicht bestimmter darauf eingehn, oder, wo sie es thun, sich aufs engste anlehnen, macht sich der Verf. des Deut.'s sehr angelegentlich damit zu thun, und zwar in eigenthümlich freier Weise. Man darf mit einigem Recht behaupten, dass er die Geschichte ganz zu seinem Zwecke benutze; nur von Umbildung derselben kann keine Rede sein. Er redet selbstständig von den Kundschaftern, indem er angiebt, dass die Anregung zu ihrer Aussendung nicht von Mose, sondern vom Volk ausgegangen sey, selbstständig auch von der Wüstengeschichte 2, 7: c. 8; er weiss, dass und wie Moses den Herrn gebeten hat, mit in Canaan einziehn zu

dürfen, c. 3, 23 ff. Moses darf wiederholentlich dreistweg und im scheinbaren Widerspruch mit den vorderen Büchern sagen, dass ihm der Herr um der Israeliten willen gezürnt habe, c. 3, 26 et al. In der Darstellung der Geschichte am Sinai, c. 9, 7—10, 11, findet sich soviel theils freie Darstellung ohne alle Besorgniss vor Abweichung, theils zweckgemässe Vervollständigung, dass man fragen muss, woher dem Verf. diese Kenntniss geflossen sey. Selbst Ewald kann nicht annehmen, dass er alles um seines Zweckes willen fingirt hat. Er hilft sich mit der ganz haltlosen Annahme alter, von andern Schriftstellern nicht benutzter Quellen. In Wahrheit fliesst im Deut. nicht das abgeleitete Wässerlein einer andern Quelle, sondern die reichlich sprudelnde Kenntniss des Augenzeugen, der nicht alles sagte, was er wusste, der vielmehr je nach neuer Veranlassung immer noch wieder neues zu sagen weiss. Ganz besonders beachtenswerth ist aber folgendes:

1) Von den nachmosaischen Zeiten findet sich nirgends eine klarere Vorstellung, obwohl es doch einem späteren Verf. sehr nahe gelegen hätte, dem hochgefeierten Gesetzgeber und grössten Propheten dergleichen behufs einer bestimmteren Berücksichtigung der späteren Verhältnisse zu vindiciren. Allerdings muss es Moses aussprechen, dass die Vernichtung der Cananiter nur allmählig vor sich gehn werde, c. 7, 22; sollte er damit aber wirklich eine Ahnung von den langen bis auf David fortdauernden Kämpfen mit den Einwohnern verrathen, so würde er schwerlich solchen Grund für die Allmähligkeit haben angeben dürfen, wie er l. c. thut. Der Verf. würde ihn den nachher wirklich eintretenden Grund haben vorher wissen lassen, nämlich, dass die übrigbleibenden Cananiter noch immer als Züchtigungsmittel dienen sollten: vergl. Iud. 2, 3. Das Vorherwissen, das an sich gegen Moses sprechen würde, spricht in dieser Art grade ganz besonders für ihn, und zwar um so mehr, als auch sonstige Anschauungen, die damit zusammenhängen, durchaus nur für den Mosaischen Standpunkt passen. Trotz seines Vorherwissens von einer gewissen Allmähligkeit der Eroberung verbindet er dennoch immer den Uebergang über den Jordan und das zur Ruhe kommen — vergl. z. B. c. 12, 10 — so eng, als würde dennoch dies beides, was in Wirklichkeit nachher soweit wie Josua und Salomo auseianderfiel, ziemlich genau ineinander greifen. So weiss er allerdings auch vorher, dass Israel in Folge des Abfalls dereinst ins Exil geführt werden soll (vergl. c. 28, 36 et al.), redet aber von den Feinden noch so unbestimmt, wie in der That auch Moses schon

davon reden konnte, 28, 49; ja, weil das Heil unter ihm mit der Ausführung aus Egypten begonnen, erwartet er noch als letztes und grösstes Unheil die Zurückführung dahin c. 28, 68. Vergl, darüber noch unter No. 3.

2) Von Anfang an zeichnet sich dagegen der Verf. durch eine Menge Bemerkungen über die Verhältnisse der mos. und vormosaischen Zeit aus, und offenbart eine Kenntniss auch in Betreff der fremden Völker, von der uns in der nachmos. Zeit des A. Test.'s, abgesehn vom Buch Josua, auch nicht einmal mehr eine leise Spur entgegentritt. So weiss er gleich in c. 1, 4 den Aufenthaltsort des Königs Og von Basan Astaroth durch die Apposition: „in Edrei" in einer eigenthümlichen Weise näher zu bezeichnen (vergl. Jos. 13, 31: 9, 10); so kennt er nicht blos im Allgemeinen den Namen der Urbewohner der Moabitischen Gegend, der Emim (cf. Gen. 14, 5) und denjenigen der Samsummim, sondern weiss auch, dass beide eigentlich nichts weiter als Rephäer seyen, cf. 2, 10. 11 u. 20. 21. Er weiss, dass Og, der König von Basan zu Moses Zeit allein von den Rephäern übrig geblieben war (3, 11); er kann auch von den Urbewohnern Seirs, 2, 12, von den Urbewohnern Philistäa's, den Avvim, 2, 23 berichten; kurz er kennt die ethnographischen Verhältnisse grade jener Völker, die für die mos. Zeit am meisten in Betracht kamen, aufs genauste, wie sie in der spätern Zeit, unter dem schnellen Wechsel der Dinge, durch die Tradition schwerlich noch gewusst wurden.

3) Der gänzlichen Unbekanntschaft mit den spätern Verhältnissen gegenüber treten auch die vielen, ungesucht zwischen einlaufenden und speciellen Beziehungen auf Egypten desto bedeutsamer hervor. Die Knechtschaft in Egypten in ihrer ganzen Härte und die Wohlthat der Befreiung aus derselben steht nicht blos ihm selber aufs lebendigste vor der Seele, sondern seiner Voraussetzung nach auch denen, zu welchen er spricht: 6, 21: 7, 8. 18: 11, 3; er erwartet, dass das Andenken daran, auch für Israel mächtig genug sein werde, es zur Milde gegen Knechte und Fremdlinge zu stimmen: c. 5, 15: 24, 18. 22. Der schon vorhin erwähnte Ausspruch c. 28, 68: „es führt dich der Herr nach Egypten zurück auf Schiffen, auf dem Wege, von dem ich zu dir gesprochen, du sollst ihn nicht wieder sehen, und ihr werdet dort euern Feinden verkauft, zu Knechten und zu Mägden, ohne dass sich ein Käufer findet", wird nur aus diesem damals noch so engen Verhältniss zu Egypten klar. Denn die Art, wie man

spätere Verhältnisse zur Erklärung herbeigezogen, um grade diese Stelle neben 17, 16 zum Hauptbeweise eines Ursprungs unseres Buches unter Manasse zu machen, verräth allzudeutlich die bedauerlichste Verblendung. Als zu Manasses Zeit die Assyrische Macht immer mehr alterte, ohne dass Babel noch unabhängig und stark geworden war, das egyptische Reich dagegen durch Psammetich plötzlich zu neuer Kraft gelangte, so dass dessen Heer auch Asdod belagern konnte, hätte der Verfasser nicht von Assur, auf welche sich 28, 36. 48ff. beziehn soll, sondern von Egypten die grösste Gefahr für Juda erwartet. So hätte er sich zwar gründlich geirrt: indess das wäre menschlich. So erkläre sich doch das: „auf Schiffen.“ Denn zwar spricht nichts dafür, dass Psammetich sich zur Belagerung Asdods auch der Schiffe bedient habe, indess lasse es sich doch annehmen. — Der Feind, von dem von v. 48 ab die Rede ist, also das vermeintliche Assur, soll Israel wahrlich das Grösste und Schrecklichste thun, was Feinde überhaupt auszurichten vermögen, sie sollen es bis auf einen geringen Rest vertilgen und denselben dann unter alle Völker der Erde zerstreuen, v. 62—64. Moses redet so, dass er ausdrücklich auch die fernsten und letzten Feinde, die allergewaltigsten mit einbefasst. Egypten als einen noch gewaltigeren und unterschiedlichen in v. 68 hervorzuheben kommt ihm gar nicht in den Sinn. Dass Egypter die Israeliten fortführen werden, sagt er mit keinem Wort. Den Egyptern sollen sie überbracht und verkauft werden, aber nach allem vorhergehenden von irgend welchen fernen grimmigen Mächten, vom Ende der Erde her erweckt, cf. Joel 4, 4. 7. Freilich werden ihnen, wie die Enden der Erde, auch die Egypter feind sein müssen; aber dass sie es sein werden, hebt der Verf. nur hervor, um die Härte der Knechtschaft anzudeuten, die ihrer dort wartet; nur aus demselben Grunde, aus dem er hinzugesetzt „ohne dass sich ein Käufer findet.“ Der Sinn des Ausspruchs ist kein anderer als der: selbst die grundlegende Wohlthat der Ausführung aus Egypten, durch die Israels Volk noch so eben Gottes Volk geworden ist, soll dann rückgängig gemacht, Israel soll in die Knechtschaft Egyptens zurückgegeben werden. Und hat der Herr versichert, dass es jenen Weg nie wieder zurückmachen solle, auf dem es ausgezogen ist, um sein Volk zu werden, cf. 17, 16, so soll es auf Schiffen, also nur desto gewaltsamer, ebendahin geschleppt werden. „Auf Schiffen“ ist s. v. a. auf einem andern, und doch wesentlich demselben Wege, wenigstens ebendahin, ohne noch, wie auf dem

Landwege, die Gelegenheit, zu entrinnen, zu behalten; es steht nicht als eine rein äusserliche Nebenbestimmung, als welche es in diesem Zusammenhange gar keinen Platz haben würde, sondern sinnvoll und wohl motivirt: es hat aber seine Unterlage an demselben Gedanken, der auch der Herbeiziehung der fernsten Feinde zu Grunde liegt, nämlich dass dem Herrn alles und jedes, auch die Schiffe des Meeres werden dienstbar sein müssen, wie sonst zum Heil, so dann zum Verderben seines Volks. — Unter den schrecklichen Dingen, die der Verf. droht, befinden sich 28, 60 auch die Seuchen Egyptens: 7, 15 verheisst er Bewahrung vor denselben. Aber nicht blos Bekanntschaft mit der Landeseigenthümlichkeit Egyptens verräth er; er setzt auch Canaan, wo er es beschreibt, vor allem andern grade mit ihr in Vergleich, 11, 10; wahrscheinlich auch 8, 9. Er setzt in Israel Gebräuche und Einrichtungen voraus, die sich noch eng an egyptische anlehnen: so c. 20, 5 das Geschäft der Schoterim im Heere (vergl. Hengstenberg, Aegypten S. 90 ff.) und c. 25, 2 die egypt. Bastonade: auf egyptischer Sitte ruht auch wohl das Gebot, das Gesetz an der Stirn und auf den Händen zu tragen 6, 8: 11, 18—20, sowie das andere, es in kalkübertünchte Steine einzuzeichnen 27, 1—8. (Vergl. Hengstenberg l. c. und Delitzsch Comm. zur Gen. S. 27.)

4) Wir sehen überhaupt den Mosaischen Standpunkt in einer Weise gewahrt, und den unmittelbaren Eindruck der damaligen Erlebnisse in solcher Art angedeutet, wie es in späterer Zeit nicht geschehn sein würde. Abgesehn davon, dass Moses ganz naturgemäss noch immer vom Gebirge der Amoriter redet, 1, 7. 19. 20, während doch schon im Buch Josua der Name Gebirge Judas geläufig wird (11, 16. 21), so ist doch die Art, wie er 3, 16 die Gränzen der Rubeniter und Gaditer bestimmt, sehr beachtenswerth: „von Gilead ab bis zum Bach Arnon (südlich) und bis zum Jabbokbach (nördlich).“ Das „von Gilead ab“ kann nicht wohl soviel heissen als „vom Jabbok ab“: dann würde das hinzugefügte „bis zum Jabbok hin“ gänzlich überflüssig, sondern „von dem Gebirge Gilead ab“, was schon südlich vom Jabbok sich zu erheben begann. Grade von hier ab aber die Gebietsangabe anzuheben, nicht vom Jabbok ab, von dem ab es nach dem vorhergehenden um so näher gelegen hätte, konnte Mosen kaum etwas anderes bestimmen, als sein persönlicher Standpunkt. Nämlich unmittelbar südlich von jenem Gebirge bis nach und neben dem todten Meere hin erstreckten sich die Arboth Moab, in denen Israel lagerte. Ganz ebenso beginnt die Bestimmung in

v. 17 wieder von den Arboth Moab aus, um das nördlichere und südlichere mit dem mittleren zu verbinden: das Jordansthal und der Jordan mit Einfassung, vom See Genezaret bis zum Salzsee. — In c. 3, 4. 5 lässt uns der Verf. den Eindruck, den die festen, ummauerten Städte Basans auf die an dergleichen nicht gewöhnten Eroberer machten, in einer Weise entgegentreten, als ob er ihn sehr lebendig mit empfunden hätte. — In c. 10, 6—8 bewundern wir nicht allein die genaue Kenntniss der Oertlichkeiten und Stationen des Zuges, die sich trotz der dreist gewagten Enantiophanie (vergl. mit Num. 33) als eine durchaus richtige bewährt; es fällt nicht blos dies auf, dass hier Brunnen der Bne Jaakan erwähnt werden, von denen Num. 33 nichts steht, und Jothbatha ein Land voll Wasserbäche heisst, wovon sich sonst auch weiter nichts findet; es drängt sich noch etwas wichtigeres auf. Die Brunnen, von denen man auszog, als Ahron sterben sollte, und die Wasserbäche, zu denen man gelangte, als Eleasar Priester geworden war, stehen in deutlicher Beziehung zu einander. Ihre Erwähnung will sagen: die Versorgung mit dem in der Wüste so Seltenen und doch Hochnöthigen — denn das ist das Wasser — hörte mit Ahrons Tode nicht etwa auf, wie man allerdings auf Grund der hohen Bedeutung eines solchen Mittlers besorgen mochte, sondern dauerte unter seinem Nachfolger fort, ja wurde sogar noch reichlicher, und tröstete die gebeugten Gemüther. Ein Späterer hätte an solche Sorge und Tröstung des in der Wüste wandernden Volks schwerlich gedacht, wäre aber noch weniger darauf verfallen, die damalige Beugung und Erhebung durch solche specielle Reiseerfahrungen zu documentiren, am wenigstens aber, sie nur so leise anzudeuten. Derjenige, welcher die Wasserbäche von Jothbatha in solcher Bedeutung einführt, als Mittel der Erheiterung und Erhebung, der muss es mit erfahren haben, wie erheiternd und erhebend sie wirkten. Ja der Eindruck davon muss wohl noch frisch in seiner Seele haften: er ist doch nicht wichtig genug, um sich auf die Dauer so lebendig der Seele gegenwärtig zu erhalten. Wir erkennen hier einen Verfasser, der unmittelbar bei oder nach diesen Erlebnissen schrieb: und zwar um so mehr, als dieser Zug etwas abrupt in die frühere Geschichte, die im Uebrigen erzählt wird, hereingenommen ist. — Hat der Herr nach Ahrons Tod Trost gespendet, so ist Moses bemüht, über seinen eigenen Tod schon im Voraus hinweg zu helfen, und zwar wieder in einer für die Aechtheit zeugenden Weise. Kein Gedanke an die Trauer, die

sich des Volkes bemächtigen könnte, wie nahe ein solcher auch jedem spätern Verf. gelegen haben müsste. Moses sorgt nur, dass Furcht, Klein- und Unglaube Platz greifen, dass dadurch die Einnahme Canaans verzögert werden möchte, er ist nur darauf bedacht, dass man vertrauensvoll Josua als den entschieden vom Herrn gewollten, und sogar trotz seiner Bitte, mit über den Jordan ziehn zu dürfen, eingesetzten Anführer anerkenne, dass sie den Zorn Gottes, der ihn vom ersehnten Lande ausschliesst, nicht für einen ihnen feindlichen, sondern um ihrer selbst willen, zu ihren Gunsten entbrannten ansehen: vergl. besonders 3, 21—28: auch 4, 21 u. 31, 3. Wie grossartig und doch zugleich wahr steht hier Moses da; aber so treu und doch zugleich so herrlich konnte ihn nicht die Kunst eines Andern, konnte ihn nur der unmittelbarste und eigenste Ausdruck seines Innern zeichnen. Ein Späterer würde überhaupt an etwas so Persönliches schwerlich gedacht haben. Denn obwohl wir keineswegs die ewige Bedeutung, die auch das Persönlichste und Zeitlichste im Worte Gottes hatte, verkennen, zumal da es durch die neutestamentliche Parallele Christi noch klarer und bedeutungsvoller geworden ist, die Bedeutung liegt doch nicht so auf der Hand, dass sie Sache einer Tendenzdichtung hätte sein können.

Wir gehn zur Gesetzgebung über. Trotzdem, dass sich der Verfasser auf dem Gebiet der Gesetzgebung ganz derselben Freiheit bedient, wie auf dem der Geschichte, indem er überall seine vervollständigenden Hülfsverordnungen beifügt, verlangt er doch aufs nachdrücklichste, dass weder zu- noch abgethan werden solle irgend etwas am Gesetz des Herrn. Wenn die vordere pentateuchische Thora in der Art entstand, dass dieser oder jener den eingebürgerten und vielleicht als mosaisch geltenden Usus fixirte, und wenn das Deut. ebenfalls so fertig wurde, konnte dann der Verf. das Recht, was er sich zur Fixirung herausnahm, einem andern streitig machen wollen? Oder meinte er etwa blos: man solle das, was es da zu fixiren gebe, ganz gewissenhaft auffassen und zum Ausdruck bringen? Er kennt keine Möglichkeit anderer Auffassungen und Darstellungen als die seinige ist; er verlangt, dass man dasjenige, was er den Moses sagen lässt, um kein Wort verringere oder vermehre, 4, 2: 13, 1. Ein Späterer konnte mit solcher Anmasssung nur heraustreten, wenn er nicht ein Späterer, sondern wirklich Moses selber sein wollte, wenn er nicht, was jedem erlaubt war, that, sondern was man nur im Geheimen unternehmen durfte: er durfte es nur, wenn er auch

nach den damaligen Verhältnissen Unerlaubtes und Strafbares zu thun sich nicht scheute. Doch das nur vorläufig.

Sehr ausweisend für die Zeit des Verfassers ist 1) das Verhältniss, das er zu den anderen Völkern einnimmt und von Israel eingenommen sehen will. Der Kampf gegen die Canaaniter, den er noch, vergl. z. B. c. 7, so entschieden in den Vordergrund stellt, verschwand seit David und Salomo ganz. Dagegen griff von da an eine immer entschiedenere Feindschaft gegen die verwandten Nachbarvölker, gegen die Edomiter, Moabiter und Ammoniter um sich. Von David unterworfen, fielen sie zu geeigneter Zeit wieder ab, und erhoben sich als die allerlästigsten Nebenbuhler und Friedensstörer des durch die Theilung geschwächten Israels. Edom schien, nachdem es unter Ahas abgefallen, dem unscheinbar gewordenen Juda doch endlich den Rang ablaufen und die göttliche Bevorzugung Jacobs vor der fleichlichen Erstgeburt thatsächlich in Abrede stellen zu wollen. Selbst die Propheten richten sich daher mit ihren Weissagungen grade gegen sie, und verheissen als das Höchste mit ganz besonderem Interesse vor allem ihre Demüthigung und Unterwerfung: sogar Amos schon c. 9, 12, dann Jesaias c. 11, 14, besonders c. 34 und 63 u. A. Das Deut. gebietet grade im Gegensatz dazu, indem es offenbar die späteren Verhältnisse, die schwer verschuldete Unterwerfung und den Abfall darnach, noch nicht im Mindesten ahnt, Zurückhaltung von dem Gebiete Edoms, Moabs und Ammons, vergl. 2, 4 ff.: v. 9 ff. und v. 18 ff. Man hat auch nicht einmal einen Versuch machen können, dies Verhalten aus einer spätern Zeit zu erklären. Und doch sind diese Gesetze von um so grösserer Bedeutung, als der Verf. zu ihnen keineswegs durch den Vorgang der vorderen Gesetzgebung veranlasst war. Dass er bei ihnen nicht etwa einer Privatneigung folgte, erhellt aus 21, 4, wo er, wenigstens den Moabitern und Amonitern die Aufnahme in die Gemeinde abschnitt. Den später verhasstesten Edomitern lässt er die Aufnahme offen, und ebenso den Egyptern, bei denen Israel zu Gaste gewesen sey, c. 28, 8. Den Edomitern gegenüber gilt noch, abgesehn von allen spätern Vorkommnissen, ganz ausschliesslich das verwandtschaftliche Verhältniss: — „denn dein Bruder ist er"; — den Egyptern gegenüber noch das zu Moses Zeit naheliegende Gefühl, ihnen verpflichtet zu sein.

2) Wollte der Verf. sein Werk Mosen in den Mund legen, so musste er natürlich in die Zeit vor der Eroberung Canaans zurücktreten, und im Allgemeinen auf den Besitz als einen erst

künftigen Bezug nehmen. Es aber mit vielen Bestandtheilen zu versehen, die nur in jener Zeit Bedeutung hatten, war nicht nöthig, war zu sehr Werk unsauberer Täuschung, und „einem mit prophetischem Geiste hochbegabten Manne" jedenfalls unmöglich. Nun aber finden sich nicht blos einzelne Gesetze, die in späterer Zeit völlig überflüssig waren, z. B. das strenge Gebot, die Canaaniter sammt ihren Götzenaltären ohne alle Schonung zu vertilgen, c. 7, nach Einnahme des Landes die Freistädte für unvorsätzliche Todtschläger zu bestimmen (c. 19, 1 ff.), gleich nach dem Eintritt in dasselbe auf dem Berge Ebal Steine mit der Thora zu beschreiben, 11, 29 f.: 27, 2 f., sobald der Herr Ruhe dazu vergönnen werde, das Gedächtniss Amaleks zu vernichten, 25, 17 f. Es hat vielmehr, was noch viel bedeutender ist, ein grosser Theil der Gesetzespredigt einen Charakter oder Ton erhalten, der nur für jene Mosaische Zeit angemessen und natürlich, für die eines Deuteronomikers in Manasses oder Josias Zeit unnatürlich, ja unzweckmässig war. Es sey hier besonders an den schönsten und herrlichsten Theil des Buches c. 6—11 erinnert. Vor allem vor Verweltlichung in Folge des Landbesitzes und seiner reichen Genüsse, vor falscher Toleranz den zu vertilgenden canaanitischen Völkern gegenüber, vor Hochmuth in Folge des zu erlangenden Reichthums, vor Selbstgerechtigkeit in Folge des Siegs über die mächtigen Feinde zu warnen, würde für die Zeit des Manasse und Josias, wo das seit Ahas bis zur erbärmlichsten Ohnmacht hinabgesunkene Juda sich kaum noch recht erholen konnte, fast zu viel Ironie gewesen sein. Warnung vor Verstockung trotz der Heimsuchungen, vor Verblendung in Betreff der Ursachen der Demüthigung, und in etwas auch vor Kleinglauben wäre hier, wie aus den Propheten der damaligen Zeit zu ersehen ist, allein am Orte gewesen. Selbst zur Zeit Davids oder Usias und Jothams behielte die Hervorhebung der Selbstgerechtigkeit auf die angeführte Grundlage hin ihr Unerklärliches. Und die der falschen Toleranz den canaanitischen Völkern gegenüber wird erst gar für jede spätere Zeit unnatürlich, wenn ihr Schluss hinzugenommen wird, nämlich die Verheissung für den Fall des Gehorsams, die auf nichts so sehr aus ist, als der Furcht Israels vor der grösseren Macht der Canaaniter zu begegnen, cf. 7, 17 ff. Obwohl von alle dem die Anwendung auch auf die spätesten Zeiten gemacht werden kann, so stellen doch andere Zeiten ihrer Eigenthümlichkeit gemäss anderes in den Vordergrund.

3) Der Verf. nimmt keineswegs einen so unmittelbaren Gegen-

satz gegen den Götzendienst ein, wie es jeder spätere Verfasser gethan haben würde. Trotz der äusserlichen Gottesverehrung ihrer Zeit haben sowohl David (c. 16) wie auch Jesaias (c. 1 u. 2 et al.) offenbaren Götzendienst zu bekämpfen. Unser Verf. dagegen fürchtet ihn erst in Folge von stolzer Verweltlichung und falscher Toleranz [1]); er setzt in dieser Beziehung einen so reinen Zustand in der Gemeinde voraus, wie er selbst in den besten Zeiten Israels vor dem Exil nicht vorhanden war, und zwar nicht blos dadurch, dass er zumeist blos vor den Wurzeln des Abfalls warnt, sondern noch entschiedener durch die Art, wie er die Gemeinde selbst mit der executiven Gewalt gegen ihn betraut, c. 17, 2 ff., am aller entschiedensten durch die Strafe, die er auf ihn setzt, c. 13. Ein Gesetzgeber, der in einer spätern Zeit den Tod jedes Verführers, ja jedes Götzendieners und die Vertilgung jeder götzendienerischen Stadt verlangt hätte, hätte, statt sich seinen Zeitverhältnissen weislich zu accommodiren, sein Gesetz von vornherein unmöglich gemacht: zur Zeit des Manasse wäre er damit leicht lächerlich geworden. Wenn irgendwo, musste er hier in Betreff der Strafe von der Strenge der vorderen Gesetzgebung nachlassen. Nur Moses, der eine von der alten Wahrheit neu und tief ergriffene, von einzigartigen Erfahrungen geförderte Gemeinde vor sich hatte, konnte und musste solche Strafen gegen den Götzendienst verhängen.

4) In dem Abschnitt über die familiaire Gottesverehrung (c. 14) ist es sehr bezeichnend, mit welcher Erweiterung sowohl als Abkürzung das aus Lev. 11 sonst ziemlich wörtlich herübergenommene Speisegesetz wiedergegeben wird. Unter den Säugethieren werden die essbaren hier einzeln und namentlich aufgeführt; die Erlaubniss dagegen, die verschiedenen Heuschreckenarten zu essen (cf. Lev. 11, 21 ff.), wird weggelassen. Beides ganz natürlich, wenn sowohl der Leviticus in der Wüste, als auch das Deut. unmittelbar vor der Landeseinnahme geschrieben ist. Für das nach Canaan einziehende Volk fangen die Säugethiere an, an Bedeutung zu gewinnen, grade so wie die Heuschrecken anfangen, sie zu verlieren.

5) Nur von Moses, nicht von einem Spätern, der dem Usus seiner Zeit Rechnung tragen wollte, lässt sich die Einschärfung der Freilassung und Ausstattung der hebräischen Knechte im je siebenten Jahr mit Wahrscheinlichkeit herleiten, nur von ihm das

1) Für das Gegentheil verweist Riehm S. 23 auf c. 13, 12!!!

Gebot, alle Jahr drei Mal vor dem Herrn zu erscheinen zu den grossen Festfeiern. Denn die Freilassung der Knechte war nach Jer. 34, 14 schon von den Vätern unterlassen, und stellte sich, als man sie um der Noth willen von Neuem einzuführen versuchte, als nicht mehr durchzuführen heraus. Die Festfeiern aber waren nach 2 Chron. 30, 26 seit Salomon so ins Stocken gerathen, dass Hiskias sich freute, die Feier des Passafestes erneuern zu können; vergl. 2 Chron. 35. Konnte der Verf. die wichtigsten Abgaben gegen die Priester und Leviten nachlassen, so konnte er auch in Betreff der Festwallfahrten nachsichtiger sein.

6) So gewiss als der Verf. das Königthum nur noch erst als möglich in Aussicht nimmt, lässt er auch den Richter am Ort des Heiligthums noch die höchste Behörde sein, und zwar als nicht an sich, oder durch eine weltliche Macht, sondern durch den Consessus der Priester vor allen andern seines Gleichen autorisirt. Ein Späterer, mit dem Blick auf die Zustände seiner Zeit, würde zuerst vom Königthum und dann von diesem Richter geredet, und den letzteren als durch das erstere autorisirt dargestellt haben.

7) Wenn das Königsgesetz im Ganzen nicht gegen den Mos. Ursprung unseres Buches spricht, so spricht das Einzelne desselben sogar positiv dafür. Das Verbot, der König solle nicht viel Rosse besitzen, zuviel Silber und Gold aufhäufen, zuviel Weiber nehmen, bezieht sich auf Dinge, die nicht blos nach orientalischer Neigung jedesmal vorhanden zu sein pflegten, sondern auch nach dortigen Begriffen von königlicher Würde vorhanden sein mussten, sobald überhaupt die Macht dazu vorhanden war; es setzt so wenig speciell die schlimmen Erfahrungen voraus, die man in Folge des Salomonischen Reichthums und Luxus machte, dass es vielmehr viel einfachere Verhältnisse zu seiner Grundlage nimmt. Auch hat wenigstens der Berichterstatter, „der alte Geschichtschreiber, dessen Worte 1 reg. 10, 26—20 stehn“, ein Verbot wie das deuteronomische schon vor Augen. Nicht mit ungetrübter Freude schaut er auf die Salomonischen Reichthümer zurück, wie er es insofern gekonnt hätte, als sie göttlicher Segen waren, er thut es, um sofort in Anschluss daran, c. 11, 1 f., die schlimmen Folgen derselben, also die Art, wie sich die Uebertretung des Mos. Gebots gerächt habe, nachzuweisen. Die Beziehung auf das Mos. Gesetz wird in v. 2 eine ganz ausdrückliche. Statt unseres Königsgesetzes wird Ex. 34, 16 nur deshalb angezogen, weil dadurch noch mehr die ganze Schwere der

Verschuldung Salomos heraustritt, nämlich dass er nicht blos viel Weiber überhaupt, sondern sogar viel fremde gehalten. — Wie sehr das Verbot: „nicht soll er das Volk zurückführen nach Egypten, um Rosse zu mehren", aus den Mosaischen Verhältnissen herausgeredet ist, wo das Volk noch immer mit Neigung an Egypten und seinen Eigenthümlichkeiten, in niederer Beziehung Vorzügen, hing, erhellt am besten aus den fast unbegreiflichen Gewaltthätigkeiten, die man sich erlauben muss, um es einer spätern Zeit anzupassen. Statt einer Zurückführung des Volks soll ein Bündniss mit Egypten gemeint sein, bei dem der König Juda's für Rosse von daher Fusssoldaten an Pharao überlassen hätte, und zwar ein Bündniss Manasses, von dem es auch nicht die geringste anderweitige Andeutung giebt. — Die nähere Bestimmung, die allen andern voransteht, Israel solle sich den König aus mitten seiner Brüder erwählen, einen fremden Mann könne es nicht über sich zum Könige machen, hätte ein späterer Verf. schwerlich für nöthig gehalten, geschweige in den Vordergrund gestellt. Nie lag später eine Gefahr nach dieser Seite hin vor; die Sache verstand sich zu sehr von selber. Nur Moses, dem das erst werdende Volk vorschwebte, konnte es für möglich halten, dass es künftig, um sich einen rechten König zu verschaffen, und die Eifersucht seiner einzelnen Stämme zu verhüten, einen Ausländer, etwa einen Königssohn herbeirief.

8) Aber selbst auch in dem, was der Verf. über das Prophetenthum sagt, sey's über das wahre oder über das falsche, verräth er sein frühes Zeitalter. Moses verheisst solche Propheten, die ihm gleich sein würden, 18, 15. 18. So würde ihn kein späterer Verf. sich haben seinen Nachfolgern gleichstellen lassen. Konnten auch die späteren Propheten nach der einen Seite hin mit vollem Recht ihm gleich heissen, so vermied man es dennoch, sie so zu nennen; er war die Quelle, sie waren die abgeleiteten Bäche, er die Autorität, sie die von ihm autorisirten. Sogar in dem später beigefügten 34. Cap. unsers Buchs heisst es v. 10: es kam kein Prophet in Israel mehr auf, wie Moses. Wie weit zur Zeit des Deuteronomikers das Bewusstsein vom wahren Wesen des Prophetenthums schon entwickelt war, hat man aus dem schliessen wollen, wie er das falsche behandele. Aber sehr charakteristisch ergeht die Ermahnung, c. 18, 22, vor dem Wort des falschen Propheten solle man sich nicht scheuen: לֹא תָגוּר מִמֶּנּוּ. Die späteren falschen Propheten treten uns nirgends als solche entgegen, vor deren Wort man sich hätte fürchten können;

sie predigten den Leuten, wonach ihnen die Ohren jückten, riefen Friede, Friede, wo doch kein Friede war: 1 reg. 22, 22 ff.: Jes. 9, 15: Jer. 4, 9: 5, 13: 14, 14: 23, 11. 16: 29, 8. Ez. 13: 14, 9. Die Stellen Mich. 3, 5: „sie heiligen wider ihn Krieg", — *movent, indicant solenni ritu bellum* (H. Mich.), nicht *vaticinantur*, — und Ez. 22, 25 bilden nur eine scheinbare Ausnahme. In der Mosaischen Zeit dagegen treten uns auch an Bileam und seinem Vater Beor Propheten entgegen, die, wie ihr Name verräth, sich durch Schreckens-Weissagungen oder Zauberwerke Ansehn verschafften.

9) Das Gebot der Asylstädte spricht nicht blos in der schon oben angedeuteten Weise für seinen Mos. Ursprung, sondern auch dadurch, dass es v. 8 eine Erweiterung des Landes über die eigentlichen Gränzen hinaus, in Aussicht nimmt, durch welche drei neue Asylstädte nöthig werden möchten. Diese Erweiterung zu berücksichtigen, ist dem Verf. überhaupt eigen, vergl. 12, 13; c. 11, 23 bestimmt er sie sogar näher als eine vom Libanon bis zum Euphrat und Mittelmeere. Auch 20, 15 und 20 schwebt ihm das Volk als ein kriegerisches vor, was wahrscheinlich noch ferne Eroberungen machen werde; ebenso 21, 10. Einem Verf., der nach der Wegführung der 10 Stämme und Einführung der Samariter lebte, zu einer Zeit, wo vom Euphrat her die mächtigsten Völker vordrangen, kam wohl schwerlich ein Gedanke an solche Erweiterung, oder wenn er ihm kam, nur als ein in der messianischen Zeit zu verwirklichender (cf. Jes. 11, 14), für die er sich nicht herausnehmen konnte, allen Ernstes ein Gesetz zu geben. Für Moses dagegen lag es hier, wo er über die Gegenwart hinaus auch das künftig Nöthige in Betracht zog, sehr nahe, auf Grund der alten Verheissungen an eine Mehrung des Volks zu denken, die fernere Eroberungen möglich, und Erweiterungen nöthig machen werde.

10) Wie im Deut. überhaupt, so tritt auch in seinen Erweiterungen des Eigenthumsgebotes (vergl. besonders c. 22, 6 ff.) eine besonders zarte Rücksicht auf die Thierwelt und Schöpfung im Allgemeinen heraus: so sehr, dass sich Archäologen wie Ewald gedrungen sehen, diese Eigenthümlichkeit eigens hervorzuheben (cf. Ew. Alterth. S. 190). Die Art jener Rücksichtnahme ist aber nicht die der fortschreitenden Bildung, sondern diejenige der symbolisirenden Anschauungsweise des höhern Alterthums: sie ist diejenige einer mehr kindlichen Zeit, die noch die Sphären des Menschlichen und Thierischen nicht so weit getrennt hält, dass

sie in der letzteren nicht dieselben Verhältnisse für ebenso heilig halten sollte, wie in der erstern, z. B. das Verhältniss zwischen den Jungen und Alten, cf. 14, 21: 22, 6. 7, dasjenige zu dem in Arbeit genommenen Ochsen, 25, 4. Es macht auffallender Weise von der schonenden Achtung vor der Vogelmutter ebenso das lange Leben abhängig, wie von der vor den menschlichen Eltern. So wiederholt es auch c. 27, 21 das Verbot des Beischlafs mit Thieren (Ex. 22, 18). In letzterem findet Stähelin (S. 86) insofern noch eine Spur des Alterthums, als solcher Frevel Nachahmung aller egyptischer (oder canaanitischer) Sitte sey, die sich später verlor.

Die ausdrückliche Bezeugung des Mos. Ursprungs.

Durch die bestimmteren Aussagen in c. 31, 9 und 24 bezeugt sich unser Buch nicht blos als materiell, d. i. im Grossen und Ganzen, oder seinen Hauptgedanken nach, sondern auch als formell mosaisch. Dass „die Thora“ von der an diesen Stellen die Rede ist, nicht etwa blos ein Gesetzescompendium bezeichnet, was unter anderen auch von irgend Jemand im Deut. seine Ausführung erhalten, erhellt schon aus 1, 5, zusammengenommen mit den zunächst folgenden geschichtlichen Ausführungen, erhellt aus dem Umstande, dass überall schlechtweg „diese Thora“, oder auch „alle Worte dieser Thora, die da geschrieben sind in diesem Buche“ 28, 18, mit sichtlichem Hinweis auf das uns vorliegende Gesetzesbuch und ohne alle Unterscheidung von demselben gesagt wird, erhellt sogar auch aus c. 27, 3 und 8 (aus dem Befehle, nach dem Uebergang über den Jordan alle Worte dieser Thora auf Steine zu schreiben, und zwar deutlich), wo man noch am ehesten an ein kleineres Compendium denken möchte. Wenn an letzterer Stelle nicht zu unbestimmt und undeutlich geredet sein soll, so kann der Sinn nur sein, man solle alle Worte, d. i. Gesetze der hier vorliegenden Gesetzesfassung wenn auch nicht nach ihrer ganzen, so doch immer nach derjenigen Ausdehnung, in der sie sich ganz zur Andeutung bringen konnten, aufschreiben.

Der Einwand, den man gegen die Glaubwürdigkeit jenes Zeugnisses erhoben hat: die Bemerkung, Moses habe die Thora den Priestern übergeben, um sie zur Seite der Bundeslade niederzulegen, könne nicht von Moses selber in dieser Thora gemacht sein (Bleek, Stud. u. Crit. 1831 S. 511 ff.), will keineswegs darthun, dass die betreffenden Verse in c. 31 von einem andern Verf. als das

vorhergehende Buch herrühren. Obwohl mit c. 30 in der That ein grösserer Abschnitt zu Ende geht, so deutet sich doch der Anfang einer neuen Hand in c. 31 nirgends auch nur im Geringsten an. Die Schreibweise geht zu gleichmässig fort, und zwar auch noch über v. 23 hinaus, von wo ab wir nach Hengstenberg und Keil allerdings spätere Nachträge hätten [1]) Wie ganz anders sticht c. 33, 1, wo die Thätigkeit einer andern Hand gewiss wird, dagegen ab! Die Meinung ist vielmehr die, dass derselbe Verf., der sich bisher mit Moses Person gleichsam identificirt habe, hier aus derselben heraustrete, und seinen Standpunkt in nachmosaischer Zeit nehme. Natürlich aber würde er es nur ganz unwillkührlich thun. Nach seiner eigenen Meinung schreibt er also in c. 31 nichts, was nicht auch Moses schon ebenso gut schreiben konnte. Er meint mit der Uebergabe der Thora in v. 9 und 24 keine andere als eine solche, nach welcher es Mosen immer noch freistand, Endbemerkungen hinzuzufügen, und dabei also auch die Uebergabe noch erst selbst zu berichten, wie denn auch deutlich daraus erhellt, dass er die eine Uebergabe schon v. 9, eine zweite dann aber noch hinterher v. 24 zu Stande kommen lässt. Und warum wollen wir eine andere verstehn, als er meint? Eine andere ist, recht erwogen, gar nicht wahrscheinlich. Wie hätte doch Moses das theuere Werk, das ihm bis an sein Lebensende am Herzen gelegen, plötzlich so von sich geben können, dass er nun gar keinen Zugang zu demselben mehr gehabt hätte! Aber das nicht blos; derselbe, der die Thora schrieb, musste auch, wenn ihr nicht ein wesentliches Stück fehlen sollte, jene Uebergabe irgenwie berichten, von der in 31, 9 und 24 die Rede ist. Mit derselben fällt eine wichtige Anordnung, die nicht früher getroffen werden konnte, zusammen. Moses vertrauete die Thora in v. 9 den Priestern an und zwar so, dass sie sie alle 7 Jahre am Laubhüttenfest öffentlich vorlesen sollten; er vertrauete sie v. 24 den Leviten an, damit sie sie zur Seite der Bundeslade bewahren möchten. Es ist wohl zu beachten, dass der Bericht der Ausführung des letztern Befehls: „leget sie nieder" fehlt. Jene Uebergabe der Thora ist mehr als eine blosse Uebergabe: sie ist eine Beamtung an derselben, ohne die ihre Bewahrung unsicher und ihr Vorhandensein für das Volk

---

1) עד־תמם in v. 24 und 30, was Keil in Hävernicks Einleitung I, 2 S. 21 anführt, um eine andere Diction zu erweisen, findet sich schon 2, 15; hier zwar in einer andern Bedeutung, aber in einer durch das andere Object ganz von selbst so herbeigeführten: vergl. Hupfeld zu den Psalmen I S. 181.

ziemlich bedeutungslos geworden wäre; sie ist selber ein Stück der Thora, des Gesetzes, eine göttlich sanctionirte Institution, und brauchte sich gar nicht in der Weise äusserlich zu vollziehn, dass Moses das Buch wirklich sogleich aus seiner Hand gab.

Wenn man, um sich über jenes Zeugniss hinwegsetzen zu dürfen, dem Alterthum ohne alles Recht weniger betreffende Gewissenhaftigkeit zugetraut, und — um doch Ein Beispiel zu haben — auf den Prediger Salomo verwiesen hat, so kann man dagegen schon die ganz verschiedene Bedeutung in Anschlag bringen, die die Annahme der Person Mosis im Deut., und die des Salomo im Prediger hatte. Die erstere hatte zur Folge, dass man als ein göttliches Gesetz, d. i. als eine unbedingte und für alle gültige Lebensnorm hinnahm, was nur den Rang einer höchstens gut gemeinten menschlichen Mahnung beanspruchen durfte; die letztere konnte weiter keine Folge haben, als dass man das für die Reflexionen eines älteren, mehr legitimirten Weisen hielt, was in That die eines jüngeren waren; die erstere verging sich grade für den Standpunkt des Alten Test.'s, das Mosis Gesetz zu seinem eigensten Lebenselemente hatte, und es daher nach dem Deut. selber (4, 2: 13, 1) ganz zusatzfrei erhalten musste, in unerhörter Weise, die letztere that nur, was z. B. der Verfasser des Buches Hiob auch that. Das wichtigste aber ist, dass es dem Verf. des Predigers nicht Ernst damit ist, für Salomo gelten zu wollen. Nicht blos nennt er sich nicht Salomo, sondern legt sich, wenn auch als einem Sohn Davids, einen Namen bei, unter dem man gar keinen Sohn Davids kannte, so dass er im gradesten Gegensatz zum Verf. des Deut.'s die Identificirung schon dadurch von vornherein selber als ein blosses Werk der Dichtung erkennen lässt; er nimmt daher auch gar keinen Anstand, so von sich zu reden, wie Salomo unmöglich konnte; schon das eine: „ich Koheleth war König über Israel in Jerusalem" 1, 12 ist in dieser Beziehung hinreichend; dann auch der Schluss 12, 9 ff. Sowohl Ewald wie auch Hitzig in ihren Commentaren sind darüber einverstanden, dass der Verf. absichtlich die Täuschung selbst wieder zerstört habe, dass sie also überhaupt keine eigentliche Täuschung habe sein sollen.

Der Behauptung, dass die Erwähnung schriftlicher Abfassung im Deut. schon deshalb unzuverlässig sey, weil sie sich in den vorderen Büchern viel weniger finde, steht entgegen, dass erst hier, wo Moses im Begriffe war, von seinem Volke zu scheiden, mehr Veranlassung für ihn vorlag, Schrift als ein Surrogat seiner

Person in Betracht zu ziehn. Hier war nicht blos Veranlassung, sondern sogar Nothwendigkeit vorhanden. Es ist genug, dass die vorderen Bücher das Schreiben doch überhaupt auch kennen, und für einzelne, besonders wichtige oder desselben bedürftige Fälle in Anwendung kommen lassen: cf. Ex. 17, 14: 24, 4. 7: 34, 27: Num. 33, 1. Nach solchen Andeutungen sind dann die deuteronomischen Erwähnungen nur natürlich.

Gilt uns aber das Zeugniss in c. 31, 9. 24 für glaubwürdig, so gesellen sich sofort die andern Stellen, die von einer schriftlichen Thora reden, 17, 18: 27, 1—7: 28, 58. 61: 29, 19. 20. 26: 30, 10, verstärkend hinzu: wir haben in ihnen also Ausdrücke, die unmittelbar von Mose selbst herrühren, die ihm nicht erst ein Anderer von seinem spätern Standpunkte aus in den Mund gelegt hat. Verrathen sie, da sie thun, als ob die schriftliche Abfassung schon in etwas fertig sey, einen anderen Standpunkt, nämlich den des Schreibers statt des Redners, so ist es doch immer noch der des Moses selber. Leicht möglich, dass er sich im mündlichen Vortrage etwas anders ausdrückte, als er der Kürze wegen hier im schriftlichen thut. Das geschriebene Wort, was für alle Nachwelt bestimmt war, bis auf den Buchstaben an das mündliche, was der nächsten Umgebung gehörte, zu binden, wäre nur dann angemessen gewesen, wenn es statt auf ein Gesetzbuch, auf einen blossen historischen Bericht angekommen wäre. Sehr wahrscheinlich ist es aber auch, dass wirklich schon bei seinem mündlichen Vortrage die Thora theilweis geschrieben war. Die schriftliche Abfassung war die besste Vorbereitung auf den Vortrag. Auch hatte Moses in den Gefilden Moabs kaum Musse genug, das ganze Deut. von Anfang an noch erst abzufassen. Schon in der letzten Zeit der vierzig Jahre dürfte sich mit dem Bedürfniss nach einem solchen Gesetzesconspect zugleich auch die Befriedigung angebahnt haben. Jedenfalls aber war das Bundes- oder Gesetzbuch, als eins, was alles Wichtigere in sich aufnehmen musste, schon nach Ex. 17, 14 et al. eine so bekannte und ausgemachte Sache, dass es ohne Weiteres vorausgesetzt werden konnte.

Diese Zeugnisse für die Mos. Abfassung des Deut.'s sind so klar, dass sie für jeden, der sich die auch dem Alten Test., besonders einem Verfasser wie dem des Deut., geschuldete und durch das Christenthum nur noch verstärkte Pietät bewahrt hat, entscheidend sein müssen. Sonst mag der Ursprung einer Schrift des Alterthums grade dadurch zweifelhaft werden können, wenn sich sein Verfasser sehr ausdrücklich als solchen erwähnt. Aber Moses erwähnt seine Verfas-

serschaft gar nicht, um sie zu erwähnen; zunächst in c. 17 u. 27—30 setzt er sogar nur eine schriftliche Abfassung ganz im Allgemeinen voraus, und dann in c. 31 kommt er nur auf sie als auf die nothwendige Voraussetzung dessen, was er über die Handhabung und Bewahrung der Thora bestimmen will. Das „und es schrieb Mose diese Thora“ in 31, 9 ist sachlich nur ein Vordersatz, zu dem das folgende „und gab sie“ u. s. w. den Nachsatz enthält, wie denn auch v. 24 wirklich die Form des Vordersatzes gewählt ist. Es frägt sich nur noch, ob jenes Zeugniss in 31, 9 und 24 nicht sogar über das Deuteronomium hinausgreife, und sich auf den ganzen Pentateuch beziehe. Es frägt sich das um so mehr, als man nicht umhin kann, die Abfassung des Deut.'s, sobald man sie von Moses herleitet, zu der Abfassung der vorderen Bücher sofort in irgend ein bestimmteres Verhältniss zu setzen. Delitzsch (im Comm. zur Gen.) und Kurtz (Geschichte des Alten Bundes II) haben die weitergreifende Bedeutung besonders deshalb geleugnet, weil „diese Thora“ in c. 31 ebenso engen Umfanges sein müsse, wie in c. 1—30, wo es immer nur das Deut. bezeichne. Indess schliessen sich 1—30 einerseits, und c. 31—34 sehr bestimmt gegen einander ab. Mit c. 30 geht eigentlich das Deut., das nach 1, 1 et al. Gesetzesreden enthalten sollte, nachdem es schon mit c. 28 einen gewissen Abschluss erlangt hatte, zu Ende. Mit c. 31, was sofort erzählend einsetzt: „und es ging Mose, und redete all diese Reden zum ganzen Israel“, beginnt die Schlusserzählung, die ebensosehr zu den vorderen Büchern, wie zum Deut. gehört, die jedenfalls erst die Erzählung der ersteren vollendet. Dass sie zunächst dem Deut. angeheftet ist, und in der Sprache dieses letzten Buchs fortfährt, ist nur äusserlich, nicht wesentlich. In einem Abschnitte aber, der auf das Ganze zurückschaut, der die vorderen Bücher wenigstens in etwas voraussetzt, ist es nur natürlich, dass auch der Ausdruck „diese Thora“ weitergreifend das Ganze umfasst. — Die Berufung von Delitzsch (S. 25) auf die jüdische Tradition, nach der sich das Gebot c. 31, 10, die Thora alle 7 Jahr im Laubhüttenfeste öffentlich vorzulesen, nur auf das Deut beziehe, ist nicht im Rechte (vergl. Keil in Hävernicks Einl. I, 2 S. 25). Josephus redet nur von einer Vorlesung des Gesetzes im Allgemeinen: ὁ ἀρχιερεὺς, ἐπὶ βήματος ὑψηλοῦ σταθεὶς ,.., ἀναγινωσκέτω τοὺς νόμους πᾶσι. Die Mischna, Sota fol. 41, a (VII, ח) — handelt nicht von dem, was man am Laubhüttenfest überhaupt, sondern was der König am zweiten Tage des Festes vorlesen solle: daher denn auch keineswegs das

ganze Deut., sondern c. 1, 1 — 6, 4: c. 11, 13 ff.: 14, 22 ff.: 26, 12: 17, 14 ff. und c. 27 u. 28 vorgezeichnet werden. Schon das Alte Test. selber tritt gegen eine solche Auszeichnung des Deut.'s ein: cf. Neh. 8, 17. 18. Wenn Raschi die Stelle aus dem Sifri richtig anführt: „man lieset am Versammlungstage aus nichts anderem als dem Deut.“: so gilt doch diese einzelne Nachricht sehr wenig gegen die allgemeine Rabbinische Annahme. Dass wirklich der ganze Pentateuch zu verstehn, will positiv ziemlich deutlich die Ausdrucksweise selbst an die Hand geben. Ueberall, wo von der schriftlichen Eintragung eines einzelnen Theiles die Rede ist, da heisst es: man habe ihn geschrieben in das Buch, vergl. Ex. 17, 14: 1 Sam. 10, 25; oder Jos. 24, 26 sogar, in das Gesetzbuch Gottes, nämlich in dasjenige, was als Bundesbuch überall und ohne Weiteres als vorhanden vorausgesetzt werden kann. Nur wo es sich um das Ganze selber handelte, konnte es demnach so allgemein heissen, wie es in c. 31, 24 heisst: „als Moses aufgehört hatte, zu schreiben die Worte dieser Thora עַל־סֵפֶר.“ Zudem ist es gar nicht denkbar, dass Moses hätte verordnen sollen, nur seine Gesetzesreden, diesen seinen parenetischen Anhang, dagegen nicht das Gesetz selber, das unmittelbar vom Herrn selbst stammte, und nach Ex. 17, 14 und 24, 4. 7: Num. 33, 1, jedenfalls theilweise schriftlich vorhanden war, wie ein Heiligthum ins Heiligthum zu thun. Ja es lässt sich überhaupt nicht denken, dass er für die schriftliche Abfassung seiner Gesetzespredigt, aber nicht für die des Gesetzes selber, das doch jedenfalls den ersten Rang in seinen Augen beanspruchte, Sorge getragen haben sollte, weshalb denn auch Kurtz im Unterschied von Delitzsch den grössten Theil des Pentateuch schon mit zu Moses Lebzeiten fertig werden lässt (II S. 541). Selbst, wenn wirklich „diese Thora“ 31, 9 und 24 direct nur auf das Deut. ginge, die Aussage würde indirect demnach immerhin für die schriftliche Abfassung des ganzen, wenn nicht Pentateuchs, so doch Gesetzes mit gelten. Für das Ganze gilt sie um so mehr, als sie so am Ende der Laufbahn Mosis steht. Moses ist nach ihr bis zu den letzten Augenblicken seines Lebens mit der Niederschreibung der Thora beschäftigt gewesen, soviel er auch grade zuletzt noch zu reden und anzuordnen hatte; erst als das Ende ihm unmittelbar bevorstand, gab er das Werk aus seinen Händen. Darin liegt doch, dass es ihm eine ganz besondere Herzenssache gewesen sey, das Werk so vollständig wie möglich zu machen: und es wird dadurch wenigstens wahrscheinlich, dass er demgemäss auch,

ja erst recht für die Vollständigkeit der Ausarbeitung der früheren Parthien Sorge getragen haben werde. So viel erhellt schon ganz im Allgemeinen. Ueber allen Zweifel aber wird uns das Vorhandensein des vorderen Gesetzes zur Zeit der Abfassung des Deut.'s durch die Erkenntniss erhoben, dass ersteres durch letzteres nicht blos im Grossen und Ganzen, sondern bis in seine einzelnsten Specialitäten sicher gestellt werden soll, also vorausgesetzt wird. Es sey nur daran erinnert, wie das Gesetz von der Einheit der Cultusstätte und den Schlachtungen, wie das Speisegesetz mit genauster Beziehung auf die vordere Gesetzgebung modificirt, wie das vom Sabbathjahr und dem Freilassungsjahr der Knechte in engstem Anschluss an jene ergänzt wird.

Mit dieser Erörterung fällt indess keineswegs die Möglichkeit hin, den critischen Untersuchungen und ihren Resultaten, soweit sie wirklich Anspruch auf Beachtung haben, genügend Rechnung zu tragen. Es kömmt nur darauf an, zuerst und vor allem, dass man das, was durch keine critische Untersuchung zweifelhaft gemacht werden kann, sondern schon vor derselben anderweitig als wahr, ewig wahr feststeht, voran festhält und richtig in Beziehung setzt, sodann, dass man das, was sich der critischen Beobachtung als Thatsache giebt, nicht übertreibt, sondern auf seine wahre Gestalt zurückführt. So kann dann der Theologie und dem Glauben allerdings auch von hier aus eine wahre Förderung zu Theil werden. Was zunächst die geschichtlichen Bestandtheile des Pentateuch betrifft, die die vormosaische Zeit behandeln, so mache man Ernst mit der Anerkennung desjenigen, was sich im Gegensatz zur Fragmentenhypothese bei allen Besonnenen zur Ueberzeugung brachte, nämlich der Planmässigkeit und Einheit des Ganzen, der Abzweckung des Vorhergehenden auf das Nachfolgende, der Rückbeziehung des Folgenden auf das Vorhergehende, der Unmöglichkeit eigentlicher Widersprüche. Durch eine genauere Vergleichung der sogenannten Grundschrift und der Ergänzung stellt sich, wenn man sich nicht willkührlichen Phantasien hingiebt, auf der einen Seite nur ein Beweis für die Glaubwürdigkeit, auf der andern ein erwünschter Einblick in die Offenbarungsgenesis heraus. Die Grundschrift giebt sich — und dem dient auch die Art, wie Tuch und ihm verwandte Forscher ihre Eigenthümlichkeit bestimmen, zur Bestätigung — als das einfache, liebliche Gewächs, das aus dem Tode der Geschlechter bis auf Abraham, und dem Leben der sich von da ab ausgestaltenden heiligen Familie wie von selber hervorwuchs, natürlich, aber durch Gottes besondere

Leitung rein erhalten oder verklärt, ja von vornherein nicht von Menschen gemacht, sondern durch die Thatsachen unmittelbar selber erzeugt, als die objectivere Darstellung, die da noch ohne bestimmteren Zweck erblüht, geleitet und bestimmt allein durch ihre Grundlagen. In der Ergänzung dagegen, die nun jene objective Darstellung bemeistert und neubelebt, tritt eine Bezeugung entgegen, die von einem bestimmten Standpunkt in der Gegenwart, von einer Höhe der Erkenntniss und des Glaubens aus in die Thatsachen der Vergangenheit zurück- und hineinblickt, und dort im Licht des Geistes von oben auch sonst Verborgenes erschaut, und zwar so, „wie es nur möglich war, wenn man die nothwendigen Voraussetzungen, Vorbereitungen und Andeutungen der Gegenwart suchte, ganz analog wie die Propheten im Lichte desselben Geistes dasjenige in der Zukunft erblickten, was sie nur in Folge der Bedürfnisse ihrer Gegenwart als Rettung, Heilung und Beseligung wahrnehmen konnten. Die sogenannte Grundschrift der Genesis ist, indem sie mit dem Entstehn das Vergehn verknüpft, vorwiegend genealogisch: die Ergänzung viel ausgesprochener religieus-ethisch. Jene ist der Leib, in welche diese nach ihren allbeherrschenden und auf die Endresultate abzielenden, ethischen Gesichtspunkten Geist und Leben bringt. Argumentirt man nun nicht rationalistisch aus den Weissagungen der Genesis, als verstände es sich von selbst, dass sie vaticinia post eventum sind, sind nicht Wundererzählungen schon als solche Beweis eines späteren mythologisirenden Verf.'s, lässt man vielmehr einzigartige Factoren, wie Weissagung und Wunder in Betreff dieser einzigartigen Geschichte zu, da sie ja ohne dieselben nur unbegreiflicher werden würde, so wird es nicht unwahrscheinlich, sondern das entschieden wahrscheinlichste sein, dass der Ergänzer kein anderer, als Moses selber, der Verfasser des Deut.'s, die sogenannte Grundschrift aber die schon den Urzeiten entquollene, nun aber allmählich in eine bestimmtere Gestalt gegossene Tradition sey. Dass der Deuteronomiker sich auch in der Genesis verrathe, drang sich auch Delitzsch auf II, S. 70: dass der Ergänzer oder Jehovist mit ihm eins sey, vertheidigte Stähelin. Die Verwandtschaft liegt auf der Hand; dass sie aber mehr als blosse Verwandtschaft, dass sie Identität sey, wird man dann anerkennen können, wenn man berücksichtigt, dass ein und derselbe Verfasser als Redner sich ganz naturgemäss einer etwas andern Redeweise bedienen muss, denn als Erzähler. Im Deut., wo ihm alles darauf ankam, zu Herzen zu reden, zu gewinnen und anzuspornen,

und selbst noch für die Nachwelt eindringlich zu sein, wo er eben wesentlich Redner oder Prediger sein musste, konnte er nicht blos, sondern musste er auch, wenn anders er sich einiger Macht über die Sprache erfreute, warm, schwungvoll und wortreicher sein, als er es in den historischen, ruhiger darstellenden Abschnitten gewesen war. Dass aber die sogenannte Grundschrift schon den vormosaischen Zeiten angehöre, wird schon aus dem Gottes Namen, dessen sie sich bedient, klar. Es ist doch zu wenig wahrscheinlich, dass ein Elohist in Sauls oder Davids Zeit für die vormosaische Zeit Gott blos deshalb ununterbrochen אֱלֹהִים genannt haben sollte, weil derselbe sich von den vor Moses Lebenden noch nicht anders als so, noch nicht יְהוָֹה hatte nennen lassen. Eine objective Darstellung erforderte doch nur, dass er jenen vor Moses Lebenden selber keinen andern als den Elohim- oder El-Schaddai-Namen in den Mund legte, oder höchstens von Gott in Beziehung zu ihnen keinen andern als jenen gebrauchte; wo er es dagegen mit ganz objectiven Thaten desselben, wie z. B. die Schöpfung war, zu thun hatte, würde er sich ohne Zweifel ebensogut des Jehovah-Namens haben bedienen können, wie es wenige Zeit nachher, unter Salomo, der Jehovist gethan haben soll. Nur für eine Urkunde, die in den Zeiten selber entstanden ist, in welchen der Elohim-Name noch der entschieden gewöhnlichere war, ist der durchgängige Gebrauch desselben natürlich. — In den damaligen, noch so einfachen Verhältnissen, wo einer genau dem andern nacherzählte, mochte sich schon die mündliche Tradition zu einer sehr bestimmten, und, wenn's der Stoff so mit sich brachte, sogar vollendet künstlerischen Form ausprägen können. Doch dürfte sie sich auch bei der ausserordentlich gewöhnlichen Anwendung der Schreibekunst in Egypten schon vor Moses schriftlich fixirt haben. Jedenfalls erklärt sich von diesen Anschauungen aus der eigenthümliche Gebrauch der Gottes-Namen in der Genesis einfach und doch vollkommen: er hängt nicht blos mit der Verschiedenheit des Sinnes und Zusammenhangs, aber auch nicht blos mit der Verschiedenheit der Urhebung, sondern mit beidem zugleich zusammen. Wo Moses eintrat, um belebend zu ergänzen, da geschah's mit Thatsachen oder Gedanken, für welche der Jehovah-Name seiner unterschiedlichen Bedeutung nach auch wirklich angemessen war. Und so wird der gründlichen Untersuchung Hengstenbergs über diesen Gegenstand (Auth. I) das ihr gebührende Recht. Es erklären sich aber von hier aus auch andere critische Erscheinungen, wie der jehovistische Doppel-

gänger des Elohisten und andere Abarten oder Schattirungen, auf die hier weiter einzugehen nicht der Ort ist. Es verstand sich ja von selber, dass Moses seine Grundlage, wenn er sie auch im Ganzen beliess, wie sie war, dennoch hier oder da, wo sie entweder weniger vollendet oder doch für seinen Zweck weniger angemessen war, mehr mit dem Seinigen durchdrang und dabei fast unwillkührlich etwas anders colorirte. So kann Delitzsch dann (II S. 70) Bestandtheile finden, die elohistisch sind und sich doch von der Grundschrift unterscheiden, um sich mit dem Deut. zu berühren.

Was die Geschichte der Mosaischen Zeit selber und namentlich die Gesetzgebung betrifft, so lässt sich nicht wohl denken, dass Moses, der nach Ex. 18 vom frühen Morgen bis zum späten Abend überlaufen war, sofort in eigner Person zum Schreiben Zeit gewonnen haben sollte. Jedenfalls aber liess er sich die so wichtige, ja unentbehrliche Aufzeichnung sowohl der für alle Nachwelt bedeutungsvollen Thaten, als auch der für alle Geschlechter ausgesprochenen Forderungen des Herrn angelegen sein: er übertrug sie denen, die ihm überhaupt zur Seite sein mussten, Ahron, seinem Propheten, oder auch Josua, seinem Begleiter, der ihm gewiss ähnliche Dienste leisten musste, wie Baruch nachher dem Jeremias. Wer es nun aber auch war, er schrieb natürlich noch in derselben Redeweise, die bis dahin gewöhnlich gewesen und durch die traditionelle heilige Geschichte auch für die höheren Zwecke ausgebildet war. Eine neue Ausdrucksweise machte sich erst durch den neuschaffenden Geist, wie er in Moses war, geltend. Von vornherein aber hatte Moses zweifelsohne die Absicht, das Geschriebene, sobald sich die dazu nöthige Musse fände, wie zu revidiren, so auch zu legitimiren und als das seinige geltend zu machen. Sonst würde die Uebertragung der Aufzeichnung ausdrücklicher und öffentlicher geschehen sein. Die erwünschte Musse wurde ihm, als das Verwerfungsurtheil über die alte Gemeinde ergangen war. Während nun die ältere Geschichte, namentlich je weiter ab sie lag, zu grösseren Ergänzungen Veranlassung gab, damit sie, von wahrhaft prophetischem Geiste durchdrungen, den höheren Zwecken recht dienstbar würde, war im Gesetz, was seinen Entscheidungen und Promulgationen gemäss treu niedergeschrieben war, wenig zu ergänzen oder umzuarbeiten. Grade bei der Durchsicht und Zusammenstellung dieses allmählich werdenden Werkes ergab sich ihm aber auch das Bedürfniss einer mehr parenetischen, sich eindringlicher an das Herz wendenden Ergänzung, die wohlgeordnet und über-

sichtlich zugleich auf all die vorderen Gesetze zurück-, und auf den immer näher rückenden Besitz Canaans ausdrücklicher vorwärts wiese. Und so mochte sich ihm wohl der gesetzliche Theil des Deut.'s schriftlich ziemlich vollendet haben, ehe er noch dazu kam, ihn auch mündlich auszusprechen. Mündlich aber auch das Volk so zu ermahnen, wie er im Deuteron. thut, hatte er in den Gefilden Moabs die geeignetste Zeit und dringendste Veranlassung. Die erschütterndsten Erfahrungen, schreckliche sowohl wie gnadenreiche, hatte das Volk hinter sich liegen: Canaan, das gelobte und ersehnte Land hatte es vor sich; nur der Jordan war noch zu überschreiten. Noch zuvor aber sollte es von dem vielbewährten Anführer geschieden werden, an den es von Jugend an gewöhnt, mit dem es fast unzertrennlich zusammengewachsen war. Wenn irgendwo, so musste hier das Volk in der Stimmung sein, in der man sich gerne dem Willen dessen fügt, dessen Hülfe man unumgänglich nöthig hat. Und wenn schon unter allen Umständen, musste Moses namentlich hier alles aufbieten, um diesem Werke auch in seinem Tode noch zu einem dauernderen Bestande zu verhelfen, dem sein ganzes Leben gewidmet gewesen war.

Die wenigen Spuren eines nachmosaischen Zeitalters, die Delitzsch und Kurtz als solche im Pentateuch finden wollen, erregen schon durch ihre so sehr geringe Anzahl Verdacht. Sehen wir von der Charakterisirung und dem Lobe des Moses (Ex. 11, 3 und Num. 12, 3. 7) in Stellen ab, die entweder mehr ein Lob Gottes, oder eine für das Verständniss des Uebrigen nothwendige Bemerkung über Mosis Eigenthümlichkeit enthalten, und bei einem nachmosaischen Verfasser sehr anders lauten, auch öfter vorkommen würden (cf. Deut. c. 34): so bleibt als solche Spur eigentlich nur der Stadt-Name Dan, Gen. 14, 14, übrig, der nach Jos. 19, 47 u. Iud. 18, 29 erst in späterer Zeit für Lais (Leschem) aufgekommen sey. Allein dass Gen. 14, 14, wo Abraham die feindlichen Könige die Jordansau hinauf bis an die Quellen des Flusses verfolgt, und nach Damaskus zu, zweifelsohne östlich vom Antilibanon, zurückschlägt, ein anderes Dan gemeint sein muss, nämlich dasselbe, welches Benhaded von Damascus aus 1 reg. 15, 20: 2 Paral. 16, 4 eroberte, und welches 2 Sam. 24, 6 zur Unterscheidung Dan Jaan heisst, ein zum Stamm Nafthali gehöriges, nach Josephus (V, 3, 1) an der einen Quelle des Jordan gelegen, erhellt daraus, dass Lais nach Iud. 18, 28 im Thale der zum Stamm Asser gehörigen Stadt Beth-Rechob, d. i. in dem nach Hamath führenden grossen Thale Cylesyriens nach Sidon zu, cf. v. 7, westlich vom Antilibanon lag: vergl. Hävernick Einl. I, 2 S. 256.

Cap. I.

V. 1—5. Ueberschrift und Einleitung. Während der letzte V. des vorigen Buchs die Gesetze, die מִצְוֹת und מִשְׁפָּטִים, die der Herr befohlen, abschliesst, kündigt unserere Ueberschrift durch „דְּבָרִים, welche Moses redete“, Reden an, die sich erst auf der Grundlage jener erheben, und nur, sofern sie dieselben wiederaufnehmen, auch ihrerseits Gesetze und Gebote heissen, vergl. 4, 1. 44. 45 etc. In der That passt dazu der Inhalt von c. 1—30 sehr wohl; denn der kurze Bericht, c. 4, 41—43 lässt sich leicht als eine thatsächliche Rede ansehn. Nur der Schluss, c. 31—34, liegt, sofern er die in den vorigen Büchern enthaltene Geschichte zu Ende führt, ausserhalb der Ankündigung; er gehört nicht sowohl dem Deut., als dem ganzen Werke zu. — Durch den Zusatz: „zum ganzen Israel“ verräth sich sofort die Bedeutung des Angekündigten. Sollen die Reden auch nicht alles, was dem Volk nöthig war, so doch nichts anderes enthalten, also zweifelsohne all das Wichtigste daraus, wie es sich Mosen vor dem ganzen Volk zumeist aufdrang, bestimmter alles das, was sich am unmittelbarsten an die decalogischen Grundgebote anlehnte. Dass sie unmittelbar an das ganze Volk geredet seyen, liegt nicht nothwendig in dem Ausdruck; auch schon das zu den Vertretern desselben, zu den Aeltesten c. 27, 1, zu den Priestern 27, 9 Geredete war unter Umständen wie zu allen geredet. — Bedeutsam ist aber auch besonders die Ortsbestimmung: „jenseits des Jordans, in der Wüste, in der Arabah“ etc. Sie ist so eigenthümlich, dass sie unerklärlich bleibt, so lange man ihr keine andere Absicht zutraut, als die einer blos äusserlichen Ortsangabe. Sie will den Ort zugleich als einen für die folgenden Ermahnungsreden besonders geeigneten kennzeichnen, nämlich als einen, der da in einzigartiger Weise vom Herrn ausge-

zeichnet, wenigstens vorbereitend auf die Herzen wirkte. Nicht als sollte das „jenseits des Jordans“ so viel sein als „unmittelbar in der Nähe des gelobten und lange ersehnten Landes“, — dazu würden die folgenden Zusätze nicht passen, — es handelt sich vielmehr um die Nähe derjenigen Oerter, welche die Israeliten bereits hinter sich hatten, und statt eines „Schon“, drückt ein „Noch jenseits des Jordans“ den rechten Sinn aus. Unter dem lebendigen Eindruck der Verhältnisse, besonders auf Grund des Umstandes, dass bereits fast 40 Jahre verflossen waren, seitdem man in der Wüste das h. Grundgesetz gehört, und den Gesetzesberg verlassen, seitdem man dort auch all die andern ersten und grössten Wohlthaten des Herrn an sich erfahren hatte, scheint es der Verf. für nöthig befunden zu haben, es ausdrücklich hervorzuheben, dass die Stätte der folgenden Gesetzeswiederholung nichtsdestoweniger wesentlich durchaus noch dieselbe so eindringlich mitzeugende, hochheilige Stätte sey, eine Stätte, wo er es seinerseits nicht wagen möchte, zu den Bundesmitgliedern irgend etwas anderes zu reden, wo sie aber ihrerseits ganz besonders beredt sein müssten, noch einmal dasselbe zu hören. Er will sagen: noch jenseits des Jordans, wo die Gesetzgebung, damit aber auch all die andern kräftigen Manifestationen des Herrn noch ganz besonders lebendig als ein: „das that ich für dich, was thust du für mich?“ vor Augen schwebten. Auf diese Absicht führt es schon, dass er statt des engeren „in den Arbot Moab“, was er doch sicher meint, vergl. Num. 36, 13, und zur blossen Ortsbestimmung am besten gebrauchen kann, das allgemeinere „in der Wüste“ setzt; er nimmt dadurch die Arbot Moab aus ihrer Besonderheit heraus und als einen blossen Theil in die grosse vielfach geweihte Wüste hinein. Dass מִדְבָּר in diesem weitern Sinne stehe, deutet sich noch in der traditionellen Erklärung der Juden an, die es sogar ausschliesslich von dem frühern Aufenthaltsort Israels und die Präposition בְּ dann in der Bedeutung von wegen nehmen. Onk: *haec sunt verba, quae locutus est Moses ... redarguens eos eo, quod peccavissent in deserto, et quod irritavissent deum in planitie e regione maris rubri, quodque in Paran murmuravissent super manna et in Haseroth ad iram provocassent propter carnes, et quod fecissent vitulum aureum.* Die Alexandrina dagegen ganz einfach und richtig: οὓς ἐλάλησε Μωϋσῆς ... ἐν τῇ ἐρήμῳ. Auf jene Absicht führt es denn auch, dass in Apposition sofort die Arabah herbeigezogen wird, und zwar

in ihrem weitesten Umfange. Die Arabah, die im Unterschiede von מִדְבָּר für gewöhnlich die eine bestimmte Wüste ist, umfasst allerdings leicht die Jordansniederung, also die Arbot Moab, mit, besonders in unserm Buch, in welchem es so den Verhältnissen nach besonders natürlich ist: vergl. 3, 17: 4, 49: 11, 30, dann aber auch Jos. 12, 1. In der That ist die Niederung von Panias an den Jordanquellen an übers todte Meer hinaus zwischen Pharan und dem Seirgebirge bis zum Aelanit. Golfe hin, nur ein einziges grosses Ganze (vergl. Robinson III S. 153). Schon Ibn Haukal in Abulfeda's tab. Syr. p. 9 (bei Hengstenberg, Bileam p. 227) hatte es als solches behandelt. Allein die eigentliche Arabah beginnt doch immer erst südlich vom todten Meer, mit der bedeutenden Erhebung der Skorpionentreppe, einer Kreidelagerung, mit der die Niederung des Jordans und todten Meeres, das Ghor, zu Ende geht; die Arabischen Geographen rechnen sie für gewöhnlich erst von hier ab; vergl. den Index geograph. bei Schultens vita Salad s. v. Algaurum. Und könnte siè dennoch, selbst in diesem weiteren Umfange, sofern sie die Stätte der ersten Bundstiftung nicht mit einschliesst, etwas zu eng erscheinen, so hat sie doch auch schon an sich selbst genug der Weihe, um den Arbot Moab davon mitzutheilen. Sie war während der letzten 38 Jahre der Hauptaufenthaltsort Israels, wenigstens des Kerns in demselben gewesen. In ihr grade hatte sich daher die Gesetzgebung fortgesetzt, auch trotz des Abfalls, in ihr auch die übrige göttliche Vorsorge. Zudem vermag sie auch Moses zu der Hauptstätte wenigstens in eine sehr enge Beziehung zu setzen, nämlich durch die folgenden Bestimmungen: „gegenüber von Suf, zwischen Pharan und Tofel und Laban und Chazereth und Disahab", deren richtige Bestimmung besonders durch Hengstenberg, Bileam S. 227, angebahnt ist, und die man der Deutlichkeit wegen statt mit דִבֵּר, durch ein Relativ mit Araba verbinden dürfte.

Zuerst „gegenüber von Suf". מוֹל lautet sonst auch im Deut. beständig מוּל, vergl. 2, 19: 3, 29: 11, 30, auch Jos. 18, 18. Der O-Laut kann nur mit Beziehung auf das zugehörige Suf der Euphonie wegen gewählt sein, damit der U-Laut sich nicht so schnell wiederhole. Ist der zweite U-Laut wandelbar, so unterliegt sonst er der Veränderung, vergl. Jos. 5, 2: Mich. 4, 10. 13. Suf liegt keineswegs in der Gegend der Arbot Moab; dafür spricht nichts. Das Dorf Suf, welches Seetzen und dann auch Burckhardt u. A. nördlich vom Jabbok,

etwas nördlicher noch als Jeraseh (das alte Gerasa), im Geb. Gilead fanden, liegt für unsern Zusammenhang zu nördlich (vgl. Ritter XV S. 1065 ff.), und Num. 21, 14 ist kein Beweis für ein südlicher gelegenes gegeben (vergl. Henstenberg, Auth. II S. 225). Schon die Alex. (πλησίον τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης), dann Aquilas und Symmachus (vergl. Montfaucon Hexapl. zu der St.), ebenso Onkelos und Hier. dachten an das Schilfmeer. Nur kann die Arabah kaum als dem Schilfmeer gegenüber bezeichnet werden, da sie von demselben, nämlich vom Aelanit. M.-B., bespült wird; zudem fällt es auf, dass Schilf so ohne Weiteres für Schilf-Meer stehn sollte; es müsste wenigstens den Artikel haben. Da der Artikel auch in der Verbindung יַם־סוּף fehlt, wo man ihn nach Analogie des יָם־הַמֶּלַח ebenfalls erwartet, so muss סוּף wohl weniger appellativisch stehn, als מֶלַח. Und dafür spricht auch, dass das sogenannte Schilf-Meer keineswegs viel Schilf gehabt zu haben scheint, dass sich Schilf, wenigstens heut zu Tage, nur in seiner Nordgegend findet. Ritter sagt: die eine einzige Stelle, wo am rothen Meer auch heute noch Schilfwuchs beobachtet worden ist, hat Ehrenberg auf seiner Karte angegeben, aber nur auf der egyptischen Seite, dem Hamman Faraun gegenüber, im Süden des Dschebel Actahka, am Nordfusse des Dschebel Goäbe, im Wadi Goäbe bei dem Orte el-Buhs. (Die Namen hängen mit dem Schilfwuchs zusammen: بوص ist ein allgemeiner Name für Rohr und Schilf.) Damit stimmt auch Forskal, Flora p. 24, der von einer Palus Ghobeibe redet, die ziemlich allein voller Schilf, etwa acht Stunden südlich von Suez, nahe am Meere gelegen sey und der dortigen Bucht den Namen Ghoubbet-el-bous, Schilfbusen verschafft habe. Man vergl. auch Fresnel im Journ. asiat. Mars 1848 p. 274 ff.; nach ihm findet sich beim See Temsah viel Schilf und daher ein Ort Namens Ghouwaybet-el-bous, d. i. Schilf-Wald. Allerdings mag früher das rothe Meer, wie die jetzt davon getrennten Bitterseen, so auch die Palus Ghobeibe, also einen gewissen Schilfwuchs mit eingeschlossen, und etwas weiter nördlich hinaufgereicht haben, etwa bis zu der Erhebung hin, welche die Bitterseen von dem Birket Temsah, den Crocodilseen trennt, und die Wasserscheide zwischen dem Gebiet des Mittel-Meeres und des Nils einerseits, und dem des arab. M.-B.'s andrerseits, bildet (vergl. Stickel in den Stud. u. Crit. von 1850 S. 328 ff. und Kurtz, Geschichte des Alten Bundes II S. 167 ff.): — allein immerhin ist es nach jenen Thatsachen am wahrscheinlichsten, dass das Schilf nicht unmittelbar für das Meer namengebend wurde, sondern,

wie auch das entsprechende Buhs, zunächst nur für die Nordgegend oder für einen Ort daselbst, und dass das Meer dann vielmehr von diesem Ort erst den Namen erhielt. Einen bedeutenderen Ort in jener Gegend anzunehmen, geht um so eher an, als die von Natur vorgezeichnete Strasse von Memphis nach dem rothen Meere dorthin führte (Robinson I S. 59. 80). Noch heut zu Tage finden sich reichliche Spuren früheren Anbaues: vergl. Russegger, Reisen II, 1 S. 352 ff., Le Père in der Description, Et. mod. I p. 46. 96. Von Städten hat das Meer sonst noch immer seinen Namen geführt, von Heroopolis, Kolsum, Sues. Dass auch der Aelanit. M.-B. an der Bezeichnung יַם־סוּף participirt (Num. 21, 4: Deut. 2, 1: 1 reg. 9, 26) ist nur dieselbe Sache, wie die Theilnahme desselben an dem Namen Bahr-al-Kolsum. Vergl. übrigens Knobel zu Ex. 13, 18, der wesentlich auf dasselbe hinauskömmt. Jedenfalls entspricht so das einfache סוּף jener Absicht der Ueberschrift noch viel besser, als es יַם־סוּף, vom Aelanit. M.-B. gebraucht, thun würde. Es wird der Sinn gewonnen, nicht etwa blos dem rothen Meere im Allgemeinen, sondern speciell sogar auch noch der westlichen Nordspitze desselben gegenüber, und demnach auch unmittelbar im Angesicht der Stätte, da die Erlösung aus Egypten vollendet, da das Volk noch vollends zu einem Eigenthumsvolk des Herrn gemacht, und zum Gehorsam gegen ihn verpflichtet ward.

Erinnert Suf an den Anfang der Wüstenführung, so Pharan in Verbindung mit Tophel an die Fortsetzung derselben. Pharan darf hier nichts anderes sein, als was es immer ist, vergl. Tuch in der Zeitschrift der deutsch-morgenl. Gesellschaft Bd. I H. II p. 160 und Kurtz II S. 346, nämlich der nördlichere Theil des peträischen Arabiens, der südwestlich und südlich vom Et-Tih-Geb. bis zum Ras-Umhaiyeh am Aelanit. M.-B., dann östl. vom Meer und von der Arabah eingerahmt wird und nördlich bis an Canaans Gränze heranreicht: heut zu Tage Wüste Et-Tih. Also das Terrain, auf welchem das alte Israel verworfen wurde, Num. 12, 16, und aus welchem sich das neue nach Kades hin zum Aufbruch vereinigen musste, Num. 20 und Deut. 2, 1 ff., der Schauplatz wie der Heiligkeit, so auch der Treue des Herrn. — Thophel, was nach unserer Stelle Pharan gegenüber zu suchen, ist nach Hengstenberg (l. l.) und in Folge dess auch nach Robinson II S. 125, O. v. Gerlach und Ritter XIV S. 127 identisch mit Tafylae, und wird zwar sonst nicht weiter ausdrücklich erwähnt, ist aber den-

noch jedenfalls sehr geeignet, die äusserste östliche Gränze, bis zu der die Israeliten von der Arabah aus hatten vordringen dürfen, anzudeuten, und dürfte auch ausserdem noch etwas besonders Denkwürdiges gehabt haben. Nach c. 2, 29 erhielten die Israeliten von den Edomitern Speise und Trank zu Kauf, und zwar nach Num. 21, 5 zweifelsohne zu ihrer grossen Erquickung und Freude. Es war dies aller Wahrscheinlichkeit nach das erste Mal, dass sie sich endlich nach der Wüstenkost an anderer Speise laben konnten. Am meisten aber dürfte Tafylä ein solcher Erquickungsort gewesen sey, ähnlich wie es nach 2, 29 Ar in Moab war. Auch Jothbata's wird erst nachträglich Deut. 10, 7 als eines wasserreichen, erquicklichen Ortes gedacht. Seetzen in Zach. monat. Corresp. Novbr. 1808 S. 390 berichtet über diesen Ort: „Vier Stunden etwa auf der Westseite des Geb. Dschebal liegt das Dorf el-Tophila, in einem so quellenreichen Thale, dass man versichert, es seyen dort 101 Quellen. Es giebt viele Granatäpfel, Oelbäume und Feigen, aber wenig Gerste und Weizen, weshalb das Brod selten ist.“ Dass Tafylae leicht von den östlich hinziehenden Israeliten berührt werden konnte, erhellt daraus, dass seine Einwohner nach Burckhardt S. 680 die syrische Pilgercarawane mit einer grossen Menge Lebensmittel versorgen, die sie derselben im Castell el-Ahsa verkaufen.

Laban, Hazeroth und Disahab liegen südlich von Pharan und sind ganz besonders geeignet, jene hier beabsichtigte Beziehung der Arabah auf die Hauptstätte der ersten Bundesstiftung, besonders auf die Höhen der ersten Gesetzgebung zu Stande zu bringen: Laban und Hazeroth zwar nicht für sich allein, wohl aber in Verbindung mit Disahab. Allerdings liegen sie fast zu südlich; sie liegen eigentlich nicht mehr an der Arabah, sondern am Meere, und würden unter andern Umständen nicht herbeigezogen werden; indess können sie es doch, sofern sich die schmale Niederung der Küste als eine Fortsetzung oder Zunge der Arabah ansehn lässt. Laban ist mit Libna, das Num. 33, 22 als die fünfte Station vom Sinai ab gezählt wird, für selbig zu halten, wegen der Gleichheit theils des Namens, theils des Verhältnisses zu Pharan einerseits, und Hazeroth andrerseits. Es wird, weil unterschieden von Pharan, in der von den südlichern Ausläufern des Et-Tih-Geb. eingeschlossenen Gegend zu suchen sein. Hazeroth findet man, wenn man den Waddi, der von den klaren Wassern des Aelanit. Golfs längs des letzten jener Et-Tih-Ausläufer ins Land hineinführt, und nach Robinson I S. 260 einer

der lieblichsten ist, verfolgt, bis ein anderer zwischen Sandhügeln und Felsen hindurch den Weg weist. In wenig Zeit gelangt man dort nach der Quelle Ain-el-Hudherah, die Burckhardt, Robinson und Ritter XIV S. 262 für die gesuchte Oertlichkeit halten. v. Raumer, Zug der Israeliten S. 39, sagt, dass dort Dattelbäume und Mauerreste sein sollen, welche frühere Anpflanzungen einschlossen. Kurtz II S. 363 leugnet die Identität nur deshalb, weil er, wenn er sie zugäbe, den Weg Israels vom Sinai aus, der nach Hazeroth führte, zum Meere, und damit zur Arabah gerichtet sein lassen müsste, wozu er sich trotz Num. 11, 22 u. 31 nicht verstehn kann. Er zieht es vor, die auf Hazeroth folgende Station Rithma in dem Waddi Retemat angedeutet zu finden, was weit nördlicher an der Südgränze Palästinas, und zwar an der Strasse nach Beersaba und Hebron liegt, und demnach auch Hazeroth dorthin zu versetzen. Dagegen spricht aber schon sehr deutlich nicht blos die leise Andeutung an unserer Stelle, sondern auch die ausdrückliche Versicherung Num. 12, 16, dass dasselbe vom Sinai aus eher als Pharan erreicht werde, also verschieden von ihm sey, womit Num. 10, 12 durchaus nicht in Widerspruch steht, vergl. Hengstenberg, Bileam S. 222. Dagegen spricht ferner die Zusammenstellung mit Disahab hier, und zwar in Beziehung auf die Arabah, zu der die von Kurtz verstandene Oertlichkeit in keiner Weise in Beziehung gesetzt werden kann. Dagegen ist auch in etwas die Entfernung der Oertlichkeiten. Nach Kurtz selber sind es vom Horeb bis Hazeroth etwa 6 Tagereisen; läge es aber beim Waddi Retemat, so könnte es vom Horeb bis nach Kades, was Kurtz nach seiner Auffassung sehr nahe bei jenem Waddi suchen muss, nicht 11 Tagereisen sein sollen, vergl. v. 2 hier. — Disahab endlich, mit dem die Bestimmung ihrer eigentlichen Absicht nach erst aufhören kann, aber auch aufhören darf, wird, wenn auch nicht vom Chald und Hier., so doch schon von andern älteren Auslegern richtig für eine Ortschaft gehalten. Es kehrt sonst im A. T. nicht wieder. Nach dem Arab. „Besitzer oder Stätte des Goldes“ genannt, ist es nach allen neuern Forschern identisch mit Mina-el-Dschahab, oder blos Dschahab, einem Orte am Aelanit. M.-B., wo heut zu Tage nur ein alter Brunnen und ein arab. Lager ist, nach Burckhardt jedoch auch ein Haufe von Dattelbäumen, so gross, wie er ihn an der Küste bis dahin noch nicht gesehn hatte. Etwas ins Land hinein, sollen sich auch Ruinen einer Stadt finden. Der Ort liegt aber, — und das ist hier nun die Hauptsache, welche der Arabah wirklich ganz un-

mittelbar die angedeutete Beziehung giebt, an dem Ausläufer des Sinaigebirges, Jebel Fera, da wo das Waddi es-Sal und das sich mit demselben vereinigende Waddi es-Zugherah vom Sinai herabführen.

In v. 2 tritt die behauptete Beziehung ausdrücklich heraus. Dieser v. kann natürlich nicht noch als eine blosse Ortsbestimmung auf דִּבֶּר im vorigen bezogen werden: „welche Moses redete 11 Tagereisen von Horeb, auf dem Wege vom Berg Seir nach Kades" (Calm. und A.). „Bis Kades Barnea" ist sichtlich der terminus, bis zu dem es 11 Tagereisen vom Horeb auf dem Wege, oder längs — דֶּרֶךְ ist nicht Substantiv, wie die Stellung hinter מֵחֹרֵב zeigt, sondern vertritt eine Präposition, Ew. §. 204[a] — des Gebirges Seir sind. Der v. bildet einen Satz für sich, und zwar nicht einen subordinirten, zu dem der folgende sachlich erst der Hauptsatz wäre, als wäre der Sinn: obwohl es blos 11 Tagereisen sind, redete Moses doch erst im 40sten Jahre (J. Gerh.). Vielmehr stellt er das, was sich im vorigen durch das Hinanreichen der Arabah an das Horebgebirge schon angedeutet, ganz ausdrücklich heraus, nämlich dass der Horeb noch gar nicht so fern sey. Nicht so fern zunächst von Kades, damit aber auch nicht von Mosis Standpunkt in den Arbot Moab. Dass er auch von letzterm, den man von Kades aus in verhältnissmässig kurzer Zeit erreicht hatte, nicht so fern sey, bedurfte keiner besondern Versicherung. Kades vor allem musste hervorgehoben werden, als über welches man in 40 Jahren nicht hinausgekommen war. — Daran, dass es wirklich 11 Tagereisen seyen, kann weder die Erzählung Num. 10ff. irre machen, wonach es fast weniger scheint, — Israel gelangt zwar Num. 10, 33 u. 11, 1—3 schon nach 3 Tagereisen nach Tabera, von da 11, 34 nach den Gräbern der Lüsternheit, dann nach Hazeroth, und von da schon 12, 16 nach der Wüste Pharan, womit Kades 13, 3. 26 fast zusammenfällt; allein es sind hier sichtlich mehrere Stationen übergangen, — noch auch das Stationenverzeichniss Num. 33, wonach es weiter dünkt, weil das Kades entsprechende Bne Jaakan erst die 16te Station ist, — das Volk musste sich langsamer als ein einzelner Reisender fortbewegen. Uebrigens mag die Behauptung von Hier. und Adrichomius richtig sein, dass 11 Tagereisen etwas zu viel ist; Moses setzt lieber zu viel als zu wenig, weil es im Verhältniss zu der so sehr langen Zeit, die man nun schon vom Sinai entfernt war, doch noch wenig genug ist. — Wie durchweg im Deut., ausser in der individualisirenden Poesie,

c. 33, 2, führt die Stätte der Gesetzgebung auch schon hier den, in critischem Interesse benutzten, Namen Horeb. Es war, wie Hengstenberg nachgewiesen (Auth. II S. 396 ff.) und Knobel zu Ex. 19, 1. 2 zugegeben, im Verhältniss zu Sinai der allgemeinere: er bezeichnete, wenn nicht die ganze Gruppe der drei bekannten parallelen Keilberge, so doch, wie noch heut zu Tage bei den dortigen Christen, vergl. Russegger III S. 41, Döbel Wanderungen II S. 22 ff., den mittleren ganz, der jetzt von seiner südlichen Spitze bei den Arabern Jebel Musa (Mosesberg) heisst, Ritter XIV S. 577. Sinai dagegen bezeichnete speciell nur die südliche Spitze desselben, so dass Horeb dann im engern Sinn auch ausschliesslich für die nördlichere (Ras-es-Sufsafeh) gebraucht werden kann.[1]) Auf diesen Unterschied führt schon in etwas die Bedeutung der Namen. חֹרֵב trocken, dürre passt besonders zu dem nördlichen Theil, den Lepsius schon deshalb nicht mit Robinson für den Gesetzesberg halten zu dürfen meinte, weil hier nicht einmal Wasser, das erste der Lebensbedürfnisse, zu finden sey (Briefe aus Egypten S. 440 ff.: 417 ff.), bei Ritter XIV S. 578. Der südliche Bergestheil ist voller Brunnen und Quellen, Burckhardt Syrien S. 918. 927, daher es denn auch nicht an Pflanzenwuchs fehlt. סִינַי dagegen, von einer Wurzel סָנָה oder סין spitzig sein, vergl. סְנֶה Ex. 3, 2 und Deut. 33, 16 Dornbusch, und 1 Sam. 14, 4 (wo es Name einer Felsspitze) ist der Spitzige, reich an scharf geschnittenen Felsriffen. Weiter zeigt sich der Unterschied sehr deutlich Ex. 17, 1. 6, vergl. mit 19, 2: schon Raphidim lag am Horeb, und doch gelangte Israel erst auf der folgenden Station in die Wüste Sinai. Ebenso spricht für denselben, dass diese Wüste nie auch Wüste Horebs heisst, vergl. Ex. 19, 1. 2: Lev. 7, 38: Num. 1, 1. 19: 3, 14: 9, 1: 10, 12: 26, 64: 33, 15 ff.; wahrscheinlich ist der Waddi Sebaijeh zu verstehn, der östlich von dem östlichsten der drei Berge, von dem Jebel-ed-Deir, aus der Ebene Raha und ihrem Waddi esch-Scheich nach Südosten zu führt, und sich dort im Süden, besonders des Sinai zur Ebene gleichen Namens erweitert. Hengstenberg macht für den Unterschied besonders noch darauf aufmerksam, dass der Name Sinai nur da eintritt, wo Israel unmittelbar am Orte selber weilte, wo

---

1) Auch nach della Valle und Früheren, vergl. Olin in der Zeitschrift der deutsch-morgenl. Ges. II S. 312 stimmt damit der heutige christliche Sprachgebrauch der Gegend, während allerdings nach Robinson I S. 155 Sinai die christliche Bezeichnung des ganzen Gebirges geworden ist.

also der Special-Name angemessen war — ausser Ex. 33, 6 —; Horeb dagegen — nur Num. 28, 6 macht eine Ausnahme — immer vor und nachher gebraucht wird. Gesteht man nun aber den Unterschied zwischen Sinai und Horeb zu, so muss man auch zugeben, dass der Elohist und Jehovist sich nicht gradezu in diese Namen getheilt haben können, dass sich also von ihrem Gebrauch aus nicht sicher auf den einen oder andern schliessen lässt. Namentlich lässt sich nicht denken, dass der Elohist nur immer den Namen Sinai gesetzt haben sollte, der doch leicht zu wenig, oder etwas andres bezeichnete, als zu bezeichnen war. Dagegen konnte Moses im Deut. sehr wohl durchgehends den allgemeineren Namen Horeb anwenden, der doch jedenfalls den Sinai mit umfasste, ja er war hier, wo er nicht mehr geschichtlich genauer zu verfahren hatte, fast natürlich. Wahrscheinlich allerdings aber ist es, dass, wenn alles auch in den vorderen Büchern, in unmittelbar gleicher Weise von Moses Hand herrührte, der Sinai-Name sich im Deut. noch ebensogut, wie Num. 28, 6 geltend gemacht haben würde. — Der Weg des Geb. Seir ist hier der am Seir, dem Edom.-Geb., das die Arabah östlich begränzt, also der in der Arabah entlang führende. Indem Moses grade ihn nennt, legt er es wenigstens sehr nahe, dass die Israeliten vom Horeb aus vor allem ihn eingeschlagen haben, wie Robins. III S. 174 annimmt, und Deut. 1, 19 mit Nichten widerlegt wird, während sie nach v. Raumer, Zug der Israeliten S. 42, über das Et-Tih-Gebirge, durch den Waddi Jerafeh, und so erst am nördlichen Ende zur Arabah, nach Ewald, Tuch, Winer, Schwarz („das h. Land Frankf. 1852"), Fries (Stud. und Crit. 1854 I S. 50—90) und Kurtz (siehe bei letzterem II S. 361) noch westlicher mitten durch Pharan auf der Hebronstrasse, am Fuss des Azazimat-Geb.'s entlang gezogen sind. Thatsache ist es jedenfalls nach dem Stationenverzeichniss Num. 33, dass sie in der Arabah am Hor vorüber noch etwas weiter nördlich nach Bne Jaakan gelangt sind, um sich dann, wie sie verurtheilt waren, nach dem Schilfmeer zurückzuwenden. Moseroth, wo sie v. 30 stationirten, lag nach Deut. 10, 6. 7 vergl. mit Num. 20, 22 ff. und 33, 38 am Hor; Bne Jaakan aber, cf. 1 Chron. 1, 42 an Canaans Gränze. Thatsache ist es aber auch, dass sie beim zweiten Vorgehn vom Schilfmeer, nämlich von Ezion-Geber aus, also wieder durch die Arabah nach Kades zogen, Num. 33, 36. —

Allerdings aber wird es durch die nähere Bestimmung „längs des Geb. Seir" wenigstens wahrscheinlich, dass es ausser diesem

noch einen andern Weg nach Kades gegeben habe, und dass dieser Ort demnach auch nicht blos da gefunden werden kann, wo Robinson (Ain-el-Waibeh), oder v. Raumer (Ain-Hasb) seine Stätte annehmen zu dürfen glaubten, nämlich am Nordende der Arabah, wohin man vom Horeb aus schwerlich anders als auf dem hier angedeuteten Wege reiste, — dass vielmehr die Tradition der Araber wirklich ihre Richtigkeit hat, die es dem Reisenden Rowland (bei Ritter XIV S. 1083 ff.) 1842 sechs bis sieben deutsche Meilen westlicher nach der Hebronstrasse zu zeigten, ziemlich südlich von Beersaba, genauer von Kulasa (Elusa), ostsüdostwärts von dem Hauptlagerplatz der Karawanen Moylch, dessen Quelle Moilahhi wie durch ihren Namen, so auch durch die Nähe des ausgehöhlten Felsen Beit Hadschar (Hagar) schon den Rabbi Schwarz (l. l. S. 347 ff.) an den Hagar-Brunnen Lachai-roi erinnerte, so dass die Angabe Gen. 16, 14 ebenfalls für die Tradition bestätigend wird. Für die Richtigkeit derselben sind denn auch Ewald, Tuch, Winer, Fries und Kurtz, während Ritter noch unentschieden ist. Nur muss der Name Kades wie einen einzelnen Ort, so auch zugleich dessen Gegend bezeichnet, er muss wie den Fels mit seinem Quell, so zugleich auch die südlich daran liegende Ebene, und das sich von dort aus nach dem Nordende der Arabah hinüberziehende breite Thal Murreh, sammt dem nördlich davon ausgehenden Waddi Fikreh mit umfasst haben, also den nördlichen Gränzdistrict Pharans, an der Südgränze Canaans, nach der Arabah zu. Kades ist Num. 33, 36 mit der Wüste Zin identisch, vergl. auch Num. 27, 14; die Wüste Zin aber schliesst sich nach Num. 34, 3 ff.: Jos. 15, 1 ff. unmittelbar westwärts an die Skorpionenstiege, an jenen nördlichen Abfall der Arabah an, ja umfasst naturgemäss den nördlichen Theil der Arabah von der Skorpionenstiege bis zum Waddi Murreh hin mit. Nur durch diese weite Bedeutung von Kades kann man es sich erklären, dass die Israeliten, obwohl sie die Arabah hinziehn, dennoch zweimal nach Kades gelangen, als wäre es dort auf dem Wege nach Canaan, selbst wenn man östlich durch Edom ziehn wollte, gar nicht zu vermeiden gewesen; — nur so, dass sie bei Kades daran denken, statt unmittelbar nördlich nach Canaan hinein, ostwärts durch das edom. Land zu ziehn; von Kades im engeren Sinn hätten sie auf der Hebronstrasse sehr wohl unmittelbar eindringen können, während sie von der nördlichen Arabah die schwierigsten Engpässe hätten passiren müssen; — nur so, dass sie grade von dort aus die Erlaubniss des Durch-

zugs (ohne Zweifel durch das auf der andern Seite der Arabah liegende Thal Ghuweir) bei den Edomitern erbittten; denn die Annahme, dass schon in der Gegend von Kades im engeren Sinne, und besonders auf dem südlich daran liegenden Felslande der Azazimat nicht Amalekiter, sondern Edomiter gewohnt hätten, entbehrt jeder zuverlässigen Unterlage. [1]) Nur von jenem Umstande aus, dass die Israeliten blos in Kades im weiteren Sinn gewesen, wie das erste so auch das zweite Mal, erklärt es sich, dass das sich überall möglichst bestimmt ausdrückende Stationenverzeichniss Num. 33 statt Kades eine bestimmtere Bezeichnung setzt, und zwar das erste Mal Bne Jaakan [2]), das zweite Mal Wüste Zin, mit dem erklärenden und für die früher erzählte Geschichte, wo Kades gebraucht war, angemessenen Zusatz: dies ist Kades. Von der weiteren Bedeutung aus dürfte auch die Zusammensetzung Kades Barnea, die sich Num. 32, 8 und wie hier, so auch im 19ten v. unsers Cap.'s findet, noch ein besonderes Licht erhalten. Vielleicht war Barnea ein bedeutender Ort, zu dem man die anliegende Gegend, so wie es durch diese Zusammensetzung geschieht, in Beziehung setzen durfte. Der Einwand, gegen das Vorhergehende, dass doch der Fels, aus dem Moses Wasser geschlagen, also der Ort, wo Israel bei seinem

---

1) Fries in den Stud. und Crit. 1854, I S. 50 ff., und in seiner Nachfolge Kurtz (II S. 356) machen dafür geltend, dass bei allen genaueren Gränzbestimmungen Canaans nicht die Amalekiter, sondern die Edomiter zur Bestimmung der Südgränze erwähnt werden. Wie es aber dabei mit Edom gemeint sey, geht sehr klar gleich aus Num. 34, 3 hervor: „und es gehört euch der Ecken des Südlandes von der Wüste Zin bis auf die Seite Edoms hinab", עַל־יְדֵי אֱדוֹם, was unmöglich s. v. a., von der Wüste Zin ab an der Seite Edoms entlang: es würde dann der terminus vermisst, bis wie weit die Südecke reichen soll. Die Wüste Zin kann nicht von Anfang an an Edom entlang liegen, sondern führt (wie heut zu Tage das Waddi Fikreh und Murreh) wie auf das Nordende der Arabah, so dort auch auf Edom hinab. Jos. 15, 1 und 21 steht das אֶל־גְּבוּל אֱדוֹם, „zur Gränze Edoms hin" demnach nur als äusserste Südostmarke. Dass die Amalekiter nicht bei Gränzbestimmungen erwähnt werden, ist daraus erklärlich, dass die Wüste Zin, diese nördliche Einfassung der Azazimat, als ein genauer Terminus sich besser eignete. Dass sie aber in Wahrheit in jener Gegend wohnten, erhellt zur Genüge aus Gen. 14, 7: Ex. 17, 8: Num. 14, 25. 43. 45: 1 Sam. 15, 1 ff.: 30, 1 ff.

2) Denn jeder, der hier auf festem Boden stehen will, muss diejenige Station dafür halten, die deutlich so wie Kades als die nördlichste dasteht, und zwar zugleich in der Art, dass der Zug von ihr aus umwendet und später nach ihrer Gegend zurückkehrt.

zweiten Aufenthalt gelagert war, grade Kades im engeren Sinne sein müsse, dass durch diese Begebenheit überhaupt erst der Name Kades aufgekommen sey, entbehrt der Begründung. Dass der Quell, der noch heut Ain-Kûdes heisst der von Moses hervorgerufene sey, ist doch jedenfalls nur Fabel. Wie Pharân, so scheint auch Kades ein uralter Name — man vergleiche, wie er Gen. 14, 7 das weniger gebräuchliche עֵין־מִשְׁפָּט erklärt — der zunächst vorzüglich an demjenigen Fels und Quell haften mochte, dem er noch heut eigen ist. In der Geschichte, Num. 20, 13 ff., wird dann allerdings mehrfach mit dem וַיִּקָּדֵשׁ בָּם (und er, nämlich Gott, heiligte sich an ihnen) auf den Namen Kades angespielt, vergl. noch Deut. 32, 51, wahrscheinlich doch aber nur in dem Sinn, dass die Gegend Kades zu einem wahren Kades für Israel geworden sey. Wäre der Name erst aufgekommen, so dürfte es, grade da der Gedanke an ihn im Erzähler offenbar lebendig war, nicht unbemerkt geblieben sein. Ein anderer Einwand, nach Num. 20, 16 gehörte Israels zweiter Aufenthalt gradezu der Stadt Kades an, hebt sich leicht selber auf. Die Stadt, die Israel dort inne hatte, konnte nur eine sehr junge, von Israel selber, im Verlauf der 40 Jahre errichtete sein. Hätten sie dieselbe erobert, so würde es Erwähnung gefunden haben. Die Zelten- oder Hüttenstadt aber, die man in Kades gebaut, liess man Kades heissen.

V. 3 und 4. Trotz des scheinbaren Gegensatzes: noch im Angesicht des grossartigen Schauplatzes, und doch erst, nachdem schon 40 Jahre seit den ersten grossen Begebenheiten verflossen, dienen diese beiden vv. nur demselben Zweck, wie die beiden vorhergehenden, die äussern Umstände als sehr bedeutsam hervorzuheben. Es soll darauf hingewiesen werden, dass es Moses letzte Augenblicke gewesen [1]), dass seine folgenden Reden hier von vornherein die Absicht hatten, über sein Leben hinaus in alle Zukunft hineinzuwirken. Man vergleiche die letzte Rede Jacobs, Gen. 49, Josuas c. 23. 24, Davids 2 Sam. 23. Schon ältere Ausleger haben das Deut. speciell mit den Abschiedsreden Christi in Parallele gestellt. Selbst Geddes bei

1) Nach Jos. Arch IV c. 8 ist er schon am 1sten des 12ten, also des folgenden Monats (Adar) gestorben, nach den neueren Juden am 7ten desselben. In der That hat ihn Israel 1 Monat lang betrauert, und dann hat Josua noch Zeit genug gehabt, bis zum 15ten des folg. Monats Kundschafter auszuschicken und den Jordan zu überschreiten, Deut. 34, 8: Jos. 1—5.

Vater bemerkt: „die ganze Rede Mosis ist eine von den schönsten, die je von menschlichen Lippen gesprochen worden. Weisheit, Mässigung, überredende Beredtsamkeit und väterliche Sorgfalt des Gesetzgebers sprechen sich überall aus.“ Zugleich dient die Zeitbestimmung als eine Grundlage für den Zusatz: „nach allem, wie der Herr ihm an sie geboten“, geboten nämlich in der Gesetzgebung der vorderen Bücher, auf welche immer so zurückgewiesen wird, 4, 5. 23: 5, 29. 30: 6, 1. In dieser späten Zeit war es Mosen möglich, sich in der Zusammenstellung alles Wichtigsten durchaus und durchweg auf des Herrn unmittelbares Gebot zu beziehn; die göttliche Gesetzgebung hatte ihren Abschluss erreicht. Jedenfalls deutet sich an, dass selbst ein Moses, so sehr er auch dabei ist, das Wort Gottes neu zu geben, wesentlich doch nur das alte geben zu dürfen sich gehalten weiss. Er weist damit der Prophetie, ja aller Reformation den rechten Weg an, heiligt neben der auf neue Verhältnisse zu nehmenden Beziehung aufs strengste die sorgfältigste Beziehung auf den alten immer gültigen Grund und Boden. — Nach der Angabe in v. 4 kommt die hohe Zeit zugleich aber auch als solche in Betracht, wo der Herr sich bereits wieder seines Volkes angenommen, wo er die junge Gemeinde durch die leuchtendsten Hulderweisungen zu Gehorsam verpflichtet hatte. Formell bezieht sich das Suff von הַכֹּתוֹ natürlich auf Mosen: sachlich aber ist die That die des Herrn. Die Angabe der Länder und Hauptstädte erinnert mit an die Macht der geschlagenen Könige. Astharot und Edrei werden sonst durch „Und“ einander coordinirt, Jos. 12, 4: 13, 12: 13, 31; an letztrer Stelle werden beide ausdrücklich Städte genannt. אֶדְרֶעִי darf also nicht als Bezeichnung der Gegend genommen werden, in der Astharoth gelegen. Damit würde sich auch das trennende Tiphcha unter Astharot nicht vertragen. Dennoch ist es misslich, mit der Alex. und Vulgata auch an unserer Stelle ein Und zu supliren. Wiederum kann בְּאֶדְרֶעִי auch nicht wohl statt mit auf יוֹשֵׁב, auf הַכֹּתוֹ zurückgehn, obwohl mit dem so sich ergebenden Sinn die Geschichte stimmen würde, 3, 1: Num. 21, 33. Vielleicht ist עַשְׁתָּרוֹת, wenn auch vorzüglich Name einer Stadt, so doch an sich etwas weiterer Bedeutung: Heerdengegend. Die appellative Bedeutung des Worts ist durch 7, 13: 28, 4. 18. 51 gesichert. Und dass nicht etwa der Name der Gottheit עַשְׁתֹּרֶת, sondern jene Bedeutung dem Nom. pr. zu Grunde liegt, erhellt aus der geographischen Eigenthümlichkeit. „An dem Fuss des Tell (Aschtereh = Astaroth) springen schöne, reiche perennirende

Süsswasserquellen hervor, die in grosse Birkets geleitet zur Tränkung zahlreicher Heerden dienen. Im Juli 1846 weideten dort nicht weniger als 20,000 Kameele und 50,000 Ziegen der Aenezeh auf dem trefflichsten Weideboden, der in den Sommermonaten diese Beduinen mit ihren Heerden dahin lockt, und ausserdem weideten dort noch andere 10,000 zwischen diesem Tell und Neve" Ritter XV S. 821. Der Zusatz קַרְנַיִם Gen. 14, 5 dient nur zur Bestätigung. Dass die Stadt nach den Hörnern des Stierkopfes, mit welchem eine Astarte dort abgebildet worden sey, so zubenannt sey, ist schon an sich nicht wahrscheinlich und beruht zudem auf mehreren nicht zu erweisenden Voraussetzungen. Grade Gen. 14, 5 ist nach den parallelen Gliedern recht ein Gegend-Name angemessen. Zu dem unbestimmteren „in Astaroth" tritt dann naturgemäss als Apposition das bestimmtere „in Edrei" hinzu. Edrei, das heutige Draa, ist 1¾ Stunde entfernt von dem Tel-Aschtereh. „Die ehemalige Stadt liegt auf einer kleinen Anhöhe, wo noch eine ziemliche Anzahl elender Häuser, meist aus rohen Basaltstücken erbaut, sich zeigen." Es ist nach Robinsons Karte etwa der Nordspitze des See's Genezareth gegenüber. Hierher zog Og den Israeliten nach 3, 1 und Num. 21, 33 entgegen, indem er sich wahrscheinlich vorher mehr westwärts in oder bei Astaroth im engeren Sinn aufgehalten hatte: vergl. zu 3, 1.

V. 5. Statt mit dem einfachen וַיֹּאמֶר fortzufahren, was nach דִּבֶּר in v. 3 noch nöthig sein würde, nimmt Moses die Ortsbestimmung noch einmal wieder auf, um zugleich auch noch erst die Art seines Redens näher zu bestimmen. Statt des genaueren „in den Arbot Moab" was für die genauere Darstellung der Geschichte im vorigen Buch natürlich gewesen war, genügt hier das allgemeinere „im Lande Moabs", und zwar besonders, nachdem v. 1 vorangegangen. הוֹאִיל בֵּאֵר — über die Beifügung des Verb. fin. statt des Infin., und zwar ohne וְ, vergl. Ew. §. 285 b — „unternahm es Mose zu verdeutlichen." הוֹאִיל ist nicht auf die Autorität der Alex. hin und nach dem Arab. أول voran-gehn, als „anfangen" zu nehmen (Ges. Winer. Maurer). Wie wenig das Wort diese Bedeutung hat, erhellt aus Stellen, wie Jos. 17, 12: Iud. 1, 27. 35. Aber auch die Erläuterung der hebräischen Erklärer durch חָפֵץ und רָצָה, womit schon der Chald. und Syrer vorangehn, ist nicht genau. Mit Recht bemerkt Bertheau zu Iud. 1, 27 „vielmehr liegt immer der Begriff des freiwilligen (besser ungeachtet eines naheliegenden Bedenkens ge-

fassten) Entschlusses in dem Worte, sey es in der Färbung des gewagten, kühnen, sey es in der Färbung des aus Gefälligkeit gegen Andere gefassten Entschlusses, Gen. 18, 27: Ex. 2, 21: Deut. 1, 5: Jos. 7, 7: Iud. 17, 11: 19, 6: 1 Sam. 12, 22: 17, 39: 2 reg. 5, 23: 6, 3.“ [1]) Moses beliebte hier nicht, sondern auf göttlichen Drang hin unternahm er etwas, was er sonst wohl gelassen haben möchte. Es hätte ihm naheliegen können, in den letzten Augenblicken seines Lebens statt an eine Wiederholung des Gesetzes an manches Andere zu denken, namentlich auch daran, das Volk zu einem möglichst schnellen Ueberfall der Canaaniter in den Stand setzen zu lassen. Mit Recht aber liess ihn der Drang des Geistes von oben dasjenige, worin seine Lebensaufgabe bestand, als das höchste und wichtigste erkennen, nämlich das Volk zuzubereiten zu einem Volk willigen Gehorsams. Selbst vor den wichtigsten Werken in der Welt ist doch immer noch Zeit zur stillen Einkehr in Gott: ja da hat sie am allermeisten ihren Ort: vergl. Ps. 110, 3. — Von בֵּאֵר ist es durch den Zusammenhang selbst deutlich, dass es nicht eine Bedeutung wie „eingraben“ hat, von der es dann etwa so ziemlich oder ganz in die des Schreibens übergehen könnte. Dagegen spricht auch deutlich das explicirende לֵאמֹר hier; dagegen ebenso das עַל Hab. 2, 2, statt dessen es wohl mit בְּ, Hiob 19, 23. 24, construirt sein würde. Nicht einmal Deut. 27, 8 passt die Bedeutung eingraben: statt um ein Eingraben in Steine, handelt es sich um ein deutliches Ausführen des in den leichten Kalküberzug derselben zu Schreibenden. Und dies sind doch die einzigen Stellen, wo das Verbum vorkömmt. Statt selber eine Bedeutung wie eingraben oder schreiben zu haben, hat es an diesen Stellen noch ausdrücklich כתב bei sich und kann also nur eine nebenhergehende Handlung ausdrücken. Allerdings hängt es wahrscheinlich mit בְּאֵר, gegrabener Brunnen, und בּוֹר Grube zusammen. בּוֹר steht für בֹּאר, wie רֵים für רְאֵם, und בֹּאר für בְּאֹר zur Vermeidung des Hiatus, vergl. פֹּארָה, נֹאר und Hupfeld zu Ps. 7, 16. Allein graben ist von eingraben zu unterscheiden, und darum dürfte es metaphorisch auch nicht einmal leicht die Bedeutung „einprägen“ gewinnen

1) יֹאַל wird auf אוּל zurückzuführen sein, wie יָצַק auf צוּק, יֵטַב auf טוֹב, יֵרַע auf רוּע, יָגֹר auf גּוּר, יָקֹשׁ auf קוֹשׁ etc. und nach dem Arab. ال ursprünglich „stark, fest sein“ bedeuten: das Hiph also „fest machen, nämlich im Entschluss.“ Vielleicht hängt damit auch das Niph נוֹאַל „bethört werden“ zusammen.

können, abgesehn davon, dass der Uebergang von „eingraben“ zu einprägen, wenn nicht etwa ein näher bestimmendes „in die Herzen“ dabei steht, allzu gewagt sein würde. Da das Graben ein Aufthun ist, so konnte באר die Bedeutung verdeutlichen, deutlich machen gewinnen, die sowohl durch den Zusammenhang der betreffenden Stellen, als auch durch die alten Versionen bezeugt wird: vergl. Hengstenberg, Auth. I S. 483 und Delitzsch zu Hab. 2, 2. Die Alex. übersetzt: διασαφῆσαι, der Chald. פָּרֵישׁ, die Vulg. *explanare*. Die Verdeutlichung wird in der That sehr passend als Zweck der folgenden Reden hingestellt. Jener ganze Zweck des Deuteron.'s, wie er in der Einleitung herausgestellt und nachgewiesen worden ist, den eigentlichen, tieferen Sinn der vorderen Gesetzgebung überall herauszustellen und zu wahren, jene gründliche Erfassung des Innerlichen und jene getreue Ausprägung desselben im Aeusseren, kann doch in der That kaum angemessener als durch Verdeutlichung bezeichnet werden. Als Object wird hier freilich nicht die vordere Gesetzgebung gesetzt: ואת geht zweifelsohne ebensogut wie das אֵלֶּה zu Anfang von v. 1 auf das folgende. Indess „deutlich darzustellen diese Thora“ sagt nichts weiter, als „deutlich darzustellen die eine, sich wesentlich immer gleiche Thora in der folgenden Fassung.“ Auf die Substanz gesehn, giebt es durchaus nur eine Thora; nur die Rüchsicht auf die Fassung macht es möglich, dies Deut. als eine besondere, als diese Thora zu bezeichnen. Das die Verdeutlichung übrigens auch mit Einprägung zusammengeht, ja dieselbe so recht eingentlich erstrebt, ist selbstverständlich, die Einfassung des Gesetzes in einprägende Geschichtsdarstellung unmittelbar nach dieser Einleitung also nur natürlich.

V. 6—46. Wie der Bundes-Gott bei aller Gnade und Wahrheit, doch ein durchaus heiliger Gott sey, ein verzehrend Feuer (nach dem unserm Buche eigenthümlichen Ausdruck, 4, 24: 9, 3, vergl. Hebr. 12, 29) wie er daher den Boden, in welchem Israels Anfänge wurzeln, mit einem ernsten und grossartigen Gerichte grade da bezeichnet habe, wo er dabei gewesen, seine Bundesverheissungen zu erfüllen, dies mit so leuchtender Schrift gleich voran am Eingange seines Werkes hervorzuheben, veranlasst Mosen nicht blos der sich allerdings schon im Vorhergehenden andeutende Gedanke, dass man dem Horeb noch so nahe und doch schon im 40sten Jahre unterwegs sey, sondern vielmehr der Umstand, dass er in der That durch nichts so sehr,

wie grade durch Gottes Heiligkeit und Gericht zum Bundesgehorsam mahnen, vor falscher Sicherheit warnen kann. Ist die Erkenntniss der göttlichen Heiligkeit der Punkt, an welchem die Offenbarung des göttlichen Gesetzes anknüpft, so ist sie es auch, die am ernstesten auf seine Beobachtung dringt. Das Gericht über das alte Israel weissagt eins über das neue, für den Fall, dass auch das neue ein altes werden möchte. Dem Wahn, als habe schon die äussere Zugehörigkeit zum Bundesvolk einen Werth, diesem falschen Particularismus wird gewehrt. Mit der Gnade und Wahrheit, d. i. mit der Bereitwilligkeit des Herrn, seine Bundesverheissungen zu erfüllen, hebt er an, damit dann seine Heiligkeit, die sich nur auf Veranlassung der Sünde der Menschen, auf Grund deren aber rückhaltslos strafend erweist, in ein desto helleres Licht trete. Von den drei grossen, schon den Patriarchen gegebenen (Gen. 12, 1—3 et al.) Verheissungen, kann er natürlich aber nur die beiden ersten in Betracht ziehn, die in Betreff des Landes und Volks.

V. 6—8 die in Betreff des Landes. Wie sehr Moses in Wahrheit dabei ist, den Herrn als den sein Bundesverhältniss bewahrheitenden, und sich an Israel hingebenden zu zeichnen, erhellt schon aus der schönen Bezeichnung desselben, mit der er in sinnigster Weise all seine Reden eröffnet: „der Herr unser Gott." Eben darum stellt er hier auch das, wodurch er den Aufbruch vom Horeb und Anmarsch gegen Canaan veranlasste, als seinen ausdrücklichen Befehl dar, obwohl die geschichtliche Darstellung einen solchen nicht hervorhebt. Ein thatsächlicher Befehl lag jedenfalls vor, nämlich durch die Anordnungen, die den Aufbruch vorbereiten, und die Fortbewegung der Wolkensäule, Num. 10, 11. 12. Wie sehr er aber das, was er hier sagt, mit practischer Anwendung, besonders zur eindringlichsten Verwarnung des jungen Israels gesagt haben will, geht daraus hervor, dass er dasselbe so eng mit dem alten zusammenfasst, als wäre es mit demselben durchaus eins, ein und derselben Gnade gewürdigt, und ein und derselben Versündigung theilhaftig: „der Herr unser Gott sprach zu uns", vergl. besonders c. 5, 2ff. Dass der Herr sagt, רַב־לָכֶם שֶׁבֶת, ist, obwohl רב in Verbindungen dieser Art einfach genug heisst, 2, 3: Num. 16, 3, dennoch schon mit ein Ausfluss derselben huldvollen Weise, in der er sich hier überhaupt äussern wollte: er bezeichnet ein Geringes als genug. Das Wohnen am Gesetzesberge, durch welches Israel, das Knechtsvolk, zu der hohen Stufe des Kämpfer- und

Siegervolkes heranreifen sollte, hatte noch nicht ein Jahr gedauert. Erst nach Beginn des dritten Monats war es am Sinai angelangt, so dass es etwa zur Zeit des Wochenfestes das Gesetz empfangen hatte, und schon am 21sten des zweiten Monats im zweiten Jahre (Num. 10, 11), nachdem man noch das zweite Passafest gefeiert hatte, Num. 9, 1, setzte sich der Zug in Bewegung. Also schon zur Zeit desselben Wochenfestes, wo Israel am Sinai gestanden, um die höchsten Anforderungen des Herrn entgegen zu nehmen, war es im folgenden Jahre unterwegs, ja nahe daran, der grössten Gabe theilhaftig zu werden. Der Herr wollte zwar nicht einen ganz unvermittelten Uebergang von der Knechtschaft zur Herrschaft; die äussere Veränderung sollte durch eine innere vorbereitet werden; aber er wollte einen ungehemmten Fortschritt bis zu dem Ziele hin, welchem man auf seinen Drang entgegenstrebte. In seiner Nachfolge giebt es keinen eigentlichen Aufenthalt. — v. 7. Mit der Häufung der Imper.: „wendet euch, brechet euch auf und kommet" — פְּנוּ geht selbst dem Aufbrechen voran, weil es das allem andern vorangehende Richten des Antlitzes nach der einzuschlagenden Gegend hin ausdrückt, v. 40 Gen. 18, 22: Ex. 16, 10: Num. 14, 25: 17, 7 et al. — zeigt der Herr den Eifer an, den er verlangte, den aber freilich nur das Vertrauen auf ihn kräftig erhalten konnte, — und durch die Hervorhebung aller einzelnen Theile des Landes sucht er diesen Eifer zu beflügeln. *Das Gebirge des Amoriters* — ein Accus. der Richtung — wird nicht blos als das sich südlich am ersten darstellende, v. 20. 43. 44, hervorgehoben, sondern auch als das, was so zu sagen als Gerippe alles Andere durchzieht und repräsentirt, wie aus dem Zusatze „*und zu allen seinen Anwohnern in*" etc. deutlich ist. Die vier Namen für die Oertlichkeiten der Anwohner sind in dieser sich wiederholt findenden Zusammenstellung geographisch bestimmt: Jos. 9, 1: Iud. 1, 9. *Die Arabah* ist das Thal des Salzsees und Jordans, *der Berg*, worunter das Amoritergebirge selber zu verstehn, ist das nachherige Gebirge Judas und Ephraims, das sich bei Hebron (3000') und Jerusalem (2500') zur höchsten Höhe erhebt, Jos. 11, 21: 20, 7: 21, 11; *die Schefelah* oder Absenkung ist die Niederung westlich vom Geb. Judas bis zum Mittel-M., die Strecke von Gaza bis Joppe, in der ausser andern auch die Philister-Städte lagen, Jos. 15, 45—47; *der Negeb*, Süden ist die Gegend, die noch südlich oder südöstlich von der Sefela und der Gebirgskette Canaan zugehört, der חוֹף הַיָּם dagegen die nördliche Fortsetzung der Sefela,

Jos. 9, 1, die Küstenstrecke nördlich von Joppe bis zum Karmel und Libanon, also besonders die Ebene Saron. „Land des Canaaniters“ folgt sodann als eine Zusammenfassung der einzelnen Theile, schon äusserlich als solche deutlich gekennzeichnet. Der Libanon aber, der nicht mehr mit אֶרֶץ zu construiren ist, Ges. Gramm. §. 112. 1, tritt, obwohl zunächst auch noch von Canaanitern bewohnt, Gen. 10, 17 und 18, als etwas besonderes hinzu, weil er sich von dem gewöhnlich unter Canaaniterland verstandenen Gebiet deutlich genug unterscheidet. Uebrigens ist die Beschränkung dieses letzten Begriffs auf den Antilibanon und zwar auf den südlichen Theil desselben gegen den Zusatz: „bis zu dem grossen Flusse, dem Phratflusse“; sie ist aber auch gegen die ausdrückliche Bestimmung. Num. 34, 8. Die Ausdehnung der Nordgränze bis zum Euphrat ist unserer Stelle mit c. 11, 22—24: Gen. 15, 18 und Ex. 23, 31 gemeinsam; Gen. 15, 18 entspricht ihr zugleich die Ausdehnung der Südgränze bis zum Nil. Bei der engeren Gränzbestimmung Num. 34, 1—12 macht dagegen nördlich der Libanon bis Hamath (Emesa oder Epiphania am Orontes), südlich die Wüste den Abschluss. Nach c. 12, 20 und 19, 9 ist zu unterscheiden zwischen dem engeren Gebiet, welches Israel sofort einnehmen sollte, und dem weiteren, welches es später, nämlich wenn Volksmehrung eine Erweiterung der Gränzen nothwendig machen würde, einnehmen konnte und welches der Herr daher in seinen Verheissungen zuweilen ebenfalls ins Auge fasste. Das erstere zu erobern hatte es einen göttlichen Beruf, das letztere, wenn's nothwendig werden sollte, die göttliche Erlaubniss. Dass die Erweiterung nicht nothwendig wurde, war eine Folge des um sich greifenden Abfalls und seines Fluches, kraft dessen das Volk eben dahin gefangen geführt wurde, wohin es als freier Besitzer allmählich hätte vordringen können. Nämlich die Eroberungen Davids und Salomos, 2 Sam. 8, 6: 1 reg. 5, 4: 2 Paral. 9, 26: 8, 17 können in keiner Weise als solche Erweiterung angesehen werden; nach Ex. 23, 31 war nur diejenige ins Auge gefasst worden, bei der die bisherigen Bewohner statt blos unterworfen zu werden, zurückweichen und den neuen auf die Dauer Platz machen müssten. — In v. 8 kömmt die Rede auf die Hauptsache; daher die Einleitung durch siehe! רְאֵה in Anrede an den Plural, steht rein als Interjection: vergl. v. 21. Das Perf. נָתַתִּי steht von dem, was der Herr bei sich, in seinem Rathschluss gethan hat, wie hier,

so auch sonst, weil es zugleich so recht die Gewissheit ausdrückt, Gen. 15, 18: 17, 20: 23, 11. 13. לִפְנֵיכֶם s. v. a. „in eure Disposition oder Gewalt“, Gen. 13, 9: 34, 10. Mit dem Relativsatz in Beziehung auf das Land: „welches geschworen hat der Herr euren Vätern, dem Abraham“ etc. tritt die Beziehung auf die alte Verheissung und die Absicht, Gott als einen rechten Bundesgott, als den Erfüller dessen, was er verheissen hat, darzustellen, ausdrücklich zu Tage. Dass Jehovah hier in der dritten Person von sich redet, beruht auf einer Objectivirung, Sach. 2, 3; Jehovah, der erfüllende, thut, als ob Jehovah, welcher verheissen hat, ein anderer wäre, weil so die Einheit desto mehr in die Augen fällt. Der Samar. und die Alex. haben dafür nach ihrer Weise: „welches ich schwor.“ „Zu geben ihnen und ihrem Saamen nach ihnen“ will nicht sagen, dass sie schon an sich etwas davon hätten besitzen sollen (Cler.), — die Patriarchen haben sich nie anders denn als besitzlos betrachten können, Gen. 23, 4 et al. —; “ihnen und ihrem Saamen“ ist s. v. a.: ihnen in ihrem Saamen, grade wie Gen. 13, 15; vergl. Gen. 15, 7 und 18, wo das einfache „Dir“ deutlich durch: „deinem Saamen“ erklärt wird; vergl. auch das: gesegnet werden sollen durch dich und deinen Saamen: Gen. 12, 3: 22, 18.

V. 9—18 folgt die Erfüllung der zweiten Verheissung. Die Verwandlung der Familie in ein Volk stellte sich schon nicht mehr blos in Aussicht, sondern vollzog sich bereits. Zu derselben gehörte vor allem die Mehrung, jedoch nur als Grundlage für ein höheres, was nothwendig hinzukommen musste, nämlich für die Unterordnung unter rechtliche Gliederung, welche die Gesellschaft erst zur Gesellschaft macht: ein Volk ohne eine Ordnung, wie sie nur durch das göttliche Gesetz gestiftet wird, ist nach Deut. 32, 21 ein Nicht-Volk. Moses kann daher hier nicht des einen gedenken, ohne zugleich das andere hervorzuheben. Da es aber in Betreff der Mehrung nicht mehr eine göttliche That galt, sondern nur wie sich dieselbe mit Gewalt zur Anerkennung brachte, so dass sie zu einer gesellschaftlichen Ordnung hindrängte, so beginnt er hier mit Recht nicht mit dem, was der Herr, sondern mit dem, was er selbst gethan. Aber weder das Fut. mit dem וְ. conv. וָאֹמַר, noch das folgende בָּעֵת הַהִוא, noch auch die Aufeinanderfolge im Ganzen berechtigen zu der Meinung, dass er etwas, was der Zeit nach erst hinter dem Befehl des Herrn zum Aufbruch lag, berichten wollte, Er meint offenbar die wenn auch nicht grade vor, — vergl. Ex. 18, 16, — so doch noch während der

Gesetzgebung fallende Einsetzung der Richter, von der Ex. 18 die Rede ist, er deutet v. 18 selber dies Verhältniss zur Gesetzgebung ausdrücklich an. Das Fut. mit ו conv. verknüpft bekanntlich auch dasjenige, was nur in der Darstellung, nicht in der Wirklichkeit aufeinanderfolgt: Gen. 22, 3, und auch 2, 19. Mit בָּעֵת הַהִוא weist Moses auf jene frühere Zeit im Allgemeinen zurück, die sich ihm als ein „Schon damals" im Gegensatz zu seiner Gegenwart als einem „Erst Jetzt" eng zusammenfasst. Nachfolgen lässt er diesen Bericht, obwohl er etwas früheres erzählt, deshalb, weil er nicht blos besser mit des Herrn That als mit der seinigen anhob, — namentlich in diesem Zusammenhang, wo es grade galt, das, was der Herr seinerseits geleistet, hervorzuheben, sondern auch, weil der Befehl zum Aufbruch vom Horeb sich schon als solcher bei Weitem besser eignete, diese Rede zu eröffnen, die doch eigentlich nur die Geschichte vom Horeb ab berücksichtigen wollte. Zudem ist es nur consequent, wenn er hier nicht mehr wie ein Geschichtsschreiber verfährt. Eben deshalb erwähnt er auch nicht noch erst Jethro's. Die Ausdrucksweise: „ich vermag nicht allein euch zu tragen" geht von der Anschauung aus, dass die Regierten dem Regierenden wie ihre Angelegenheiten, v. 12, so auch gewissermaassen sich selbst aufladen: Jes. 9, 5: 22, 23. — v. 10 fährt Moses aber fort: „der Herr hat euch gemehrt." Als eine That des seinen Bund haltenden Gottes musste die Mehrung den Verhältnissen nach um so mehr gelten; Calv. *raram et incredibilem Dei gratiam commendat, quod sub saeva tyrannide, quum internecioni addicti essent, tantopere excreverant.* Mit dem folgenden: „und siehe ihr seid heut wie die Sterne des Himmels an Menge" — über das לָ vor רֹב Ew. §. 217[d. a, 2] — sieht er dann schon deutlich auf die Bundesverheissung des Herrn zurück, vergl. Gen. 15, 5. Und in v. 11 wird die Erinnerung ganz ausdrücklich, vergl. Gen. 12, 1—3: 18, 18: 22, 18: 26, 4: 28, 14. Er nimmt die betreffende Verheissung gradezu wieder auf. Denn der Optativ, „der Herr, der Gott eurer Väter — s. v. a. welcher sich von euern Vätern her so vielfach, und namentlich in der hier in Betracht kommenden Beziehung bewährte. — יֹסֵף, „füge hinzu, zu euch 1000 Mal soviel als ihr seid", will nicht weniger, sondern mehr als das Fut. ausdrücken: Moses kann nur nicht umhin das, was Gegenstand seiner Erwartung sein darf, zugleich zum Gegenstand seines Wunsches zu machen, zumal da es allerdings noch, wie bei allen göttlichen Verheissungen, auch bei dieser auf

das menschliche Verhalten ankommen wird, 7, 14 ff.: 28, 11: 29, 26. יֹסֵף, Fut. apoc. von יוֹסִיף, wofür sich Ex. 5, 7: 1 Sam. 18, 29 auch יֹאסִיף findet, ist von אָסַף abzuleiten, was in Hiph. beständig in die Aussprache eines Verb. פ״י übergeht, und erst von da aus ein Kal יסף aus sich heraussetzt: Ew. §. 122^e u. 127^b. Mehren und Segnen steht hier in demselben engen Verhältniss wie Gen. 1, 22. 28: 24, 60 et al.: in der That lässt sich aller Segen auf Lebenskräftigung, -befruchtung und -mehrung zurückführen, worin ja die Spende von Gesundheit, Gedeihen und Freude nothwendig mit eingeschlossen ist. Dass aber Moses, dass die Eltern im A. T. überhaupt vor allem grade Mehrung ihrer Familie wünschen, rührt nicht blos von der grössern Macht oder Sicherheit und Wohlhabenheit her, die sich die grössere Zahl erwerben kann, sondern tiefer und allgemeiner von der Freude am Leben selber. Wie sich Adam nach dem Fall und der Todesdrohung sofort seines Weibes getröstet als einer Mutter alles Lebendigen, also des sich in den Kindern immerdar jugendkräftig erneuenden Lebens (Gen. 3, 19. 20), so auch seine Nachkommen, namentlich so lange sie noch nicht den besseren, eigentlichen Sieg über den Tod kennen. Moses aber hat zu seinem Wunsche um so mehr Veranlassung, als es sich hier um ein Volksleben handelt, was berufen ist, ein Träger der Ehre des Herrn zu sein. — In dem vervollständigenden Schlusssatze: „wie er euch geredet", der so ganz jenem Schluss in v. 8 entspricht, steht דִּבֶּר für verheissen, wie Num. 10, 29; das israelitische Volk, dessen Sein doch von Anfang an auf Verheissungen ruhte, und derselben der übermächtigen Heidenwelt gegenüber gar nicht entbehren konnte, hatte kein besonderes Wort für „verheissen"; es fasste vor allem das ins Auge, und legte darauf Werth, dass das Verheissene geredet, von Gott ausgesprochen war; als solches hatte es den schöpferischen Lebensgeist in sich, und konnte nicht anders als Bestand gewinnen: was Gott redet, beginnt er, indem er es redet, zu thun. „Euch", heisst es, weil der Herr das, was er den Vätern für die Zukunft, damit auch ganz von selber ihren Kindern zusagte. Ihre Kinder durften und mussten es als auch sich, ja zu sich geredet wissen, sobald der Glaube an den, der sich nicht unbezeugt lassen kann, in ihnen lebendig wurde; dieser Glaube hatte von Anfang an das Ohr für Gottes Verheissungen geöffnet, lässt sie aber auch noch immerdar jeden, der hören will, vernehmen.

In v. 12 nimmt Moses v. 9 wieder auf, um von ihm aus

nun auch zur Einsetzung der Rechtsordnung übergehn zu können. „Wie soll ich allein tragen eure Bürde und Last und Streitsachen?“ Das Suff. drückt den Gen. subj. aus; das dritte Nomen — רִיב — giebt das eigentlich gemeinte an. v. 13: „Gebet für euch Männer her, weise und einsichtig und wohlbekannt in euren Stämmen.“ הָבוּ, — über die Form, die wegen des zurückgezogenen Tons einzigartig, vergl. Ew. §. 227[a] — ist hier nicht Interjection, als wäre der Sinn „wohlan, euch sind“ etc., womit auch das verbindende Munach nicht stimmen würde, sondern ist das eigentliche „gebet“, wie Iud. 1, 15, vergl. mit Jos. 15, 19. לָכֶם aber ist nur Dat. comm., wie er bei Imperativen so häufig steht, wie durch den Zusatz: „dass ich sie an eure Spitzen setze“, deutlich wird. Das Volk soll die Vertrauensmänner nur bezeichnen; autorisiren kann sie nur Moses selbst. Bei der Wahl des Königs soll sogar die Bezeichnung von vornherein vom Propheten ausgehn, 17, 15. Die Einsetzung der Richter kann dagegen für künftige Zeiten ganz und gar dem Volk übergeben werden, 16, 18. Jethro hielt es Ex. 18, 21 für nöthig, dass Moses אַנְשֵׁי־חַיִל, die Gott fürchteten, Männer der Wahrheit, die Gewinn hassten, zu Richtern einsetze. Wesentlich auf dasselbe kommt die Charakterisirung hier hinaus, auf אַנְשֵׁי חַיִל im Ganzen, auf gottesfürchtig schon durch חָכָם. Mit חָכָם und נָבוֹן werden zwei Eigenschaften bezeichnet, die eng zusammen gehören und einander ergänzen; sie finden sich öfter so mit einander verbunden, 4, 6: Gen. 41, 33. 39: Jes. 5, 21: 29. 14; in Beziehung auf Salomo 1 reg. 5, 9, in Beziehung auf den Messias selber, Jes. 11, 2. An letzterer Stelle ist der Geist der Weisheit und des Verstandes das erste und nächste, was sich an den Geist Jehovah's anschliesst, ohne Zweifel, weil damit die Geistesklarheit und -helle, also das Licht bezeichnet ist, als welches sich ja immer das Gottheitliche zuerst und zumeist darstellt. Es handelt sich um Eigenschaften, die zunächst dem Gebiet der Intelligenz angehören, aber von da aus sittlich bestimmend wirken müssen. חָכָם, zunächst klug oder kundig, Jes. 3, 3, ist dann der, welcher bei Unternehmungen oder Entscheidungen richtig überlegt und urtheilt, 2 Sam. 13, 3: 14, 20: 20, 16, so wie es für den Richter ganz besonders nöthig ist, 1 reg. 3, 28, — נָבוֹן dagegen der, welcher in die dabei in Betracht kommenden Dinge mit richtiger Erkenntniss eindringt. Letzteres geht demnach auf eine für das erstere wichtige Beigabe, Prov. 10, 16: 14, 33; wird es ihm statt nach-, vorangestellt, wie Gen. 41, 33. 39, so

wird einfach von dem mehr heraustretenden auf das innerlichere und höherliegende zurückgegangen. יָדוּעַ steht deutlich nicht activisch, wie die Alex. (συνετός) und der Chald. es fassen, — es würde dann jedenfalls eine nähere Bestimmung bei sich haben; mit יִדְּעֹנִי 18, 11 hat es eine andere Bewandtniss, — sondern passivisch, wie es dem Part. pass. am natürlichsten ist, und wie es auch an der andern Stelle, wo es sich noch findet, Jes. 53, 3, durchaus passt (ein Bekannter der Krankheit). Die Vulg. hat richtig: *quorum conversatio sit probata.* In diesem Sinn ist es hier um so passender, als das Wohlbekanntsein noch ein ganz besonders nöthiges Requisit für die Richter der hier in Betracht kommenden Art ist: nämlich wesentlich dasselbe wie jenes, was die Apostel als eins der Diaconen und Bischöfe aufstellen, dass sie seyen ἄνδρες μαρτυρούμενοι, Act. 6, 3: 1 Tim. 3, 2. 7: Tit. 1, 6. Dennoch aber ist es nach der Interpunction nicht mit dem folgenden לְשִׁבְטֵיכֶם enger zu verbinden: vielmehr gehört dies zum ganzen Satze: „gebet für euch her Männer . . . stammweise", vergl. v. 15, und zu dem Gebrauch des לְ Ew. §. 217 d, a. —

V. 14. Dass das Volk so bereitwillig auf Moses Vorhaben eingeht, lässt noch mehr erkennen, dass der Herr es wirklich dahin vollendet hatte, wo an die Stelle der Familienordnung die Volksordnung treten musste. In v. 15 aber: „Und ich nahm eure Stammhäupter" ist nach dem Vorhergehenden zu ergänzen, nachdem ihr mir erklärt hattet, dass ihr Niemanden so gern als diese euch schon durch Geburt und Naturordnung gewordenen Häupter zu Richtern haben wolltet: es liegt eine Thatsache zu Grunde, die eben so rühmlich für die Menge selber, wie für die Stammhäupter war. Ganz ähnlich wurden nachher die 70 aus den Aeltesten, die nach Ex. 24 schon von Anfang an und an sich ein gewisses Ansehn vor den andern genossen, Num. 11 ausdrücklich als eine besondere Gerousie bestätigt. Die Stammhäupter aber sind hier sichtlich alle durch ihre Erstgeburt hervorragenden Männer durch die verschiedenen Stämme hin. Wenn Moses so die Geburtsordnung respectirte, so versteht sich von selbst, dass er mit der Einsetzung dieser Häupter als Fürsten über 1000, über 100, 50 und 10 nicht eine abstracte Zahlenordnung habe einführen können. 1000 kann nur die Bezeichnung eines grösseren Geschlechts sein, was ungefähr auf die Zahl 1000 kommen mochte, 100 und 10 dem entsprechend nur die Bezeichnung kleinerer Abtheilungen. Gradezu wird אֶלֶף so gebraucht Num. 1, 16: 10, 4: Jos. 22, 14. 21: Iud. 6, 15: 1 Sam. 10, 19: Mich. 5, 1.

Die Zehn ist wenigstens im Arabischen, عَشِيرَة, Bezeichnung der Familie. Wie man eine ungefähre Uebereinstimmung der Natur mit der Arithmetik erreichte, lässt sich aus 1 Chron. 23, 11 ersehn. Was aber wesentlich Naturordnung war, das wird man nicht als für jene alte Zeit zu complicirt verdächtigen können (Vatke, die Relig. des A. Test.'s S. 206). Es ist selbstverständlich, und wird aus dem, was Moses für die Zukunft verordnete, 16, 18: 17, 8 noch klarer, dass er nicht einen langsamen Stufen- oder Instanzengang meinte, sondern ein Zusammensein und Zusammenrichten der unteren und oberen Häupter. Mochte ein Familienhaupt über 10 den Streit im Stillen zu schlichten suchen, die eigentlich gerichtliche Verhandlung begann doch erst, wenn der oder die Tausend-Fürsten, d. i. die eigentlichen Ortsrichter — eine kleinere Stadt mochte deren einen haben (Mich. 5, 1), grössere hatten mehrere, — die Sache in die Hand nahmen, und sich dann der Hundert-Fürsten zur Berathung, des betreffenden Zehn-Fürsten zur Instruirung bedienten. — Die letzte Art der Häupter, die שֹׁטְרִים, sind ihrem Namen nach entweder Schreiber, vergl. Hengstenberg Auth. I S. 450, daher die Alex. γραμματεῖς, oder γραμματοεισαγωγεῖς, der Syr. ܣܦܪ̈ܐ, nach dem Arab. سَطَرَ. vergl. den Scholiasten zu Hariri bei Schultens zu Hiob 38, 33, — oder Ordner, vergl. Ewald Alterth. S. 264, Anmerk. 4, — שֹׁטֵר scheint verwandt mit dem Chald. סְדַר reihen, ordnen, und dem Hebr. סֵדֶר —; für Ordner sprechen allerdings die Derivata der Wurzel, spricht schon die fünfte Conj. im Arab., die von der Bedeutung ordnen, componiren aus zu der des Fingirens kommt: *vana et ficta locutus est,* sprechen sodann die Nomina سَطْر linea, ordo, مِسْطَرَة, canon geometricus, und ebenso das Chald. שְׁטָר contractus, wenn auch bei den Rabbinen literae; das Hebr. Nomen מִשְׁטָר Hiob 38, 33 wird doch auch am natürlichsten „Herrschaft" gedeutet. 2 Par. 34, 13 werden neben den שֹׁטְרִים die סֹפְרִים noch besonders genannt. Es scheint, dass die eigentliche Bedeutung der Wurzel die des Reihens oder Ordnens war, und dass davon dann als eine Nebenbedeutung die des Schreibens ausging. Der Sache nach sind es Mittelspersonen, die da in Betreff des Gerichts die Vorladungen zu überbringen, und das Urtheil ins Werk zu setzen, sonst aber den Willen der Höheren überhaupt an die Niederen, die Angelegenheiten der Niederen an die Höheren zu übermitteln haben: sie executiren. Sie haben keineswegs durchweg auf das Gericht Beziehung: Ex. 5, 14. Nach

Deut. 20, 5. 8 und Jos. 1, 10 werden sie sogar im Kriege gebraucht. Ihre Stellung war demnach keineswegs durchweg die untergeordnetste: je nachdem diejenigen hochstanden, denen sie beigesellt waren, standen sie mit hoch, 29, 9: 31, 28: Jos. 8, 33: 23, 2: 24, 1: Prov. 6, 7. Der höchste Senat Num. 11, 16 sollte mit aus ihnen erwählt werden. Vergl. Selden de synhedriis I c. 15. Der Zusatz לְשֹׁבְטֵיכֶם scheint gegen die Lesart der Alex. τοῖς κριταῖς ὑμῶν durch v. 13 verbürgt, und muss hier ebenso wie dort verstanden werden: stammweise, so dass jeder Stamm seine Beamten aus sich selber bekam.

V. 16 und 17. Wie er mit den Richtern in Wahrheit die Grundlage des gesellschaftlichen Seins gegeben, zeigt Moses durch die Art, wie er sie angewiesen hat. Denn nicht die Pflicht, die die Richter, sondern das Gut, was Alle empfingen, ist ihm die Hauptsache, wie auch aus v. 18 erhellt. שָׁמֹעַ „höret!“: der Infin. befiehlt nachdrucksvoll Ex. 20, 8: Lev. 2, 6: Deut. 5, 12: Ew. §. 328[c]. Die Constr. mit בֵּין־ „zwischen euren Brüdern“ erklärt sich nicht aus einem zu ergänzenden Object, wie רִיב (Cler.), sondern beruht darauf, dass die Richter eine vermittelnde, friedenstiftende Stellung einnehmen sollen, Hiob 3, 33. „Und richtet Gerechtigkeit“ — in welcher Weise, erörtert der folgende v.; vergl. auch Deut. 16, 19: 2 Par. 19, 6: Jos. 7, 24. צֶדֶק im Accus. bezeichnet die Art oder das Mittel des Richtens, „in Gerechtigkeit“, vergl. Ew. §. 283[a], und tritt leicht als ein zweiter Accus. zu dem eigentlichen Objectsacc. hinzu, 16, 18. — Das gerechte Gericht verlangt Moses mit Recht nicht blos zwischen den Brüdern, d. i. Israeliten, sondern auch zwischen einem Israeliten und Fremdling, ohne den Fremdling näher zu bestimmen, ob er beschnitten oder unbeschnitten. Wenn auch bei gewissen Gesetzen auf diesen Unterschied reflectirt werden musste, vergl. S. 42, so doch nicht bei dieser allgemein gültigen Anforderung, um so weniger, als sich der גֵּר von dem בֶּן־נֵכָר jedenfalls dadurch unterschied, dass er in Israel weilte, sey's vorübergehend, oder dauernd (גֵּר תּוֹשָׁב Lev. 25, 23. 35. 47), etwa als שָׂכִיר, Lohnarbeiter, Ex. 22, 14: Lev. 19, 13: 22, 10: 25, 6. 40. 50. 53. Uebrigens war sogar der Unterschied zwischen dem Mitisraeliten und Fremdling von Anfang an nur relativ. Von Anfang an gehörte Abrahams Gesinde mit zu der erwählten Familie, und immerdar konten die Fremdlinge, mit Ausnahme der Canaaniter, Moabiter und Ammoniter, 23, 4, indem sie sich vollständig dem göttlichen Gesetz unter-

warfen, das Bürgerrecht erlangen. Daher Gebote, wie jenes Lev. 19, 34. 35: Deut. 10, 18. 19, den Fremdling zu lieben, wie sich selber, um so begreiflicher sind, trotz der Nothwendigkeit, die Israel seiner Schwäche wegen hatte, alles Fremde möglichst von sich auszuschliessen. — In v. 17 die bestimmtere Erklärung: „sehet nicht die Person an im Gericht", Ex. 23, 2. 3: Jes. 3, 9 — den Kleinen höret wie den Grossen." Moses dürfte hier ebensowohl daran denken, dass die Richter den Kleinen oder Armen gar nicht zum Gericht zulassen, Jes. 1, 17: Ps. 82, 3 et al. — als auch daran, dass sie partheiisch blos auf den Angeseheneren hören möchten, und zwar, nach dem folgenden Zusatz: „scheuet euch nicht vor Jemand", nicht grade aus Hoffnung auf Vortheil, sondern aus Furcht vor Verlust oder Gefahr. Er will mit diesem Zusatze der Ungerechtigkeit die Wurzel abschneiden, und greift allerdings, indem er der Furcht gedenkt, am allertiefsten. Das menschliche Herz kann allenfalls auf Geschenk verzichten, aber sich selbst mit dem, was es rechtmässig besitzt, blos zu stellen, wird ihm schwer. Calvin: *sed plurimum contingit justos alioqui, et ad aequi rectique studium propensos, de gradu moveri, dum potentium minas formidant.* Die Begründung: „denn das Gericht ist Gottes" will sagen: es will als ein nur anvertrautes, wovon Gotte Rechenschaft zu geben ist, und eben deshalb als etwas über alle menschlichen Rücksichten erhabenes gehandhabt sein, nach Normen, die unwandelbar feststehn, und gänzlich objectiv sind. Der Satz geht auf eine Wahrheit zurück, die so tief und allgemein anerkannt ist, dass sie sich nicht blos auch sonst noch im A. T. 2 Par. 19, 6, besonders auch in der Ausdrucksweise, „vor Gott bringen" Ex. 21, 6: 22, 7. 8: 18, 19, Gott fragen Ex. 18, 15: Lev. 24. 12: Num. 15, 34, vor dem Herrn stehn Deut. 19, 17, dass sie sich vielmehr auch bei manchen anderen Völkern, wie durch bildliche Darstellungen, vergl. Bonfrère z. d. St., so auch ausdrücklich durch Worte (Cler.) angedeutet findet. Noch die jetzigen Araber (Arvieux, Beduinen S. 57) laden mit den Worten vor Gericht: du wirst vor das Gericht Gottes geladen. Besonders aber bedient sich der Koran ganz der biblischen Ausdrucksweise, Sur. IV, 61. 64: V, 46, 55: „wenn ihr worüber streitig seid, so bringet es vor Gott und seinen Boten ... Sie führen ihre Processe vor den Götzen: bei Mich. Mos. R. §. 35. 2. — Grade deshalb aber, weil das Gericht Gottes ist, muss Moses um so mehr hinzusetzen: „und die Sache, welche für euch zu hart

(schwierig) sein wird, bringet zu mir", vergl. Ex. 18, 26, muss um so mehr, sey's sich, sey es einem andern, vergl. 17, 8, eine oberrichterliche Autorität reserviren und eine monarchische Vollendung der gesellschaftlichen Ordnung anbahnen. Nur bei dem, der eine vollere Erkenntniss des göttlichen Rechts hat, sey's durch eigene prophetische Erleuchtung, vergl. Num. 27, 5, sey's durch Hülfe der Priester, vergl. 17, 8, kann die letzte Entscheidung liegen. Nach dem Wortlaute sollen übrigens die Richter selber über das zu schwierig entscheiden und das Urtheil Mosis in Anspruch nehmen; doch blieb es gewiss den Klagenden unbenommen, auch selber zu appelliren, wofür auch der Wortlaut von c. 17, 8 spricht.

V. 18. Sollten nun aber die Richter über das Recht und Rechtthun wachen, so hat Moses auch, um es seinerseits an nichts fehlen zu lassen, das Volk das Rechtthun gelehrt. „Ich gebot euch" nicht den Richtern, von denen er immerdar in der dritten Person geredet, sondern dem ganzen Volke.

In v. 19—33 folgt die andere Seite. Moses geht zu jenem Verhalten des Volks über, das da im Stande war, grade damals, als sich jene eben angedeutete Bundesgnade vollenden wollte, zur grössten Störung derselben des Herrn furchtbaren Zorn zu erregen. Ist dieser Zorn noch immerdar auch im N. Bunde, für die Gemeinde eine drohliche Weissagung, sofern er auch jetzt noch die Gnade aufhalten und der Theilnahme am Endheil berauben könnte, 1 Cor. 10, 6 und Hebr. 4, 1, so ist auch die Versündigung, durch die er erregt wurde, wesentlich schon dieselbe, wie sie besonders für das Volk des Neuen Bundes zu befürchten steht, nämlich Unglauben, wie denn überhaupt in den besonders verhängnissvollen Momenten auch in der Geschichte des Alten Bundes schon Glaube (Gen. 15, 6: Num. 20, 12) und Unglaube ihrer Bedeutung gemäss wohl hervorgehoben werden. In den beiden letzten vv., wo M. ausdrücklich den Namen des Unglaubens gebraucht, hebt er damit offenbar noch den innersten und eigentlichsten Kern hervor.

Da die Erlösung des Volkes im A. Bunde zunächst eine äussere hatte sein müssen, so hatten sich von Anfang an Viele daran betheiligen können, die eben nur die äussere und äusserliche, nicht zugleich auch die innerliche wollten. Das Volk im Grossen und Ganzen stand trotz des Auszugs aus Egypten in einem nur losen Verhältniss zum Herrn, und würde sich gewiss noch öfter und entschiedener losgerissen haben, wenn es nicht

durch Moses gewaltige Persönlichkeit gehalten worden wäre. Seine Zustände im Pentateuch lassen keineswegs etwas anders erwarten, als was nachher, besonders in der Richterzeit, als es an einer äussern Autorität fehlte, wirklich eintrat. Sobald die äusserlichen Güter fehlten, trat Murren ein, und schon am Sinai erreichte der Abfall durch den Kälberdienst seinen Höhenpunkt, so sehr, dass Gott schon da die Nothwendigkeit eines grossen Strafgerichts andeutete. Auf dem Zuge, mit dem M. hier im Deut. anhebt, regte er sich alsbald von Neuem, zuerst unbestimmt, aber doch schon so, dass eine Heimsuchung durch Feuer eintrat — daher Tabera, Brandstätte; — bald äusserte er sich bestimmter, wenn auch zumeist nur noch von den niederen Schichten, besonders von dem fremden Haufen aus, der sich beim Auszuge in Egypten mitangeschlossen, nämlich als ein ungeduldiges, empörerisches Geschrei nach Fleisch, also als eine niedere Lüsternheit, der gegenüber Moses das Bedürfniss nach einer nicht sowohl juristischen, als vielmehr prophetischen, mehr innerlichen Unterstützung und Vertretung fühlte, und daher jene 70 Männer aus den Aeltesten einsetzen musste, deren besonderes Ansehn sich schon Ex. 24 angedeutet hatte. Auch bei dieser Gelegenheit erhielt das Volk wie Befriedigung seines Gelüstes, so zugleich seine Strafe — daher Gräber der Lüsternheit. In Chazeroth aber trat das Verderben auch in den höchsten Schichten heraus, in Mirjam, ja sogar in Ahron, und zwar hier nun besonders als ein Hochmuth, der sich wider den eigenen Bruder auflehnte. Diese sich zunächst an den Aufbruch vom Sinai anschliessenden Facta waren schon die bösen Vorboten dessen, was da kommen wollte. Weil sie aber eben nur das, eilt Moses hier gleich zu dem Hauptfactum, was allein schon ihre ganze Gottentfremdung hinlänglich zu Tage brachte. Er widmet dem ganzen Wüstenzug vom Horeb über Chazeroth bis nach Kades nur den einen 19ten v., und hebt dann auch ganz naturgemäss, was für das rechte Verständniss sehr beachtenswerth ist, an dem Vorgange in Kades nur das heraus, was hier, wo er es mit der Versündigung des Volks zu thun hat, vor allem wichtig war, nämlich was das Volk sey's hätte thun sollen, sey's wirklich that.

V. 19. „Und wir brachen auf vom Horeb, und durchzogen diese ganze Wüste." הָלַךְ mit dem Accus., wie Jes. 57, 2: Ps. 105, 41: Hiob 29, 3, vergl. Ew. §. 282 a, 1. Das Demonstr. הַהוּא und der Zusatz: „die ihr gesehn habt" beruhen auf derselben Vergegenwärtigung, die der eigenthümlichen Orts-

bestimmung v. 1 u. 2 zu Grunde liegt. Moses will aber die Wüste deshalb noch einmal so vor die Seele rufen, weil sich seine Leser selbst sagen sollen, dass man nach der glücklichen Durchwanderung derselben alle Ursache gehabt hätte, dem Herrn den vollsten Glauben zu schenken. Je grösser und furchtbarer die Wüste war, die man durchzogen hatte, vom Herrn geleitet, ja getragen, v. 31 und 32, 11: Jes. 63, 9, desto strafbarer war der Unglaube, der sich da noch regen konnte. Moses nennt sie furchtbar, sofern dort das Geheul der Einöde, 32, 10, also der wilden Thiere, auch Schlangen und Sarafs und beschwerlicher Wassermangel, 8, 5. Diese Bezeichnungsweise aber, die dem Zusammenhang nach so sehr am Orte ist, eignete sich nicht blos für die Wüste Et-Tih, durch die wir nach v. 2 den Zug Israels nicht verlegen zu dürfen glauben, sondern ebensosehr auch für den Weg nach Chazeroth, d. i. nach dem Aelanit. M.-B. zu und für die Küste desselben, besonders auch für die Arabah. Der Kies- oder Sandboden, aus dem sich nichts denn graue Kalksteinhügel erheben, der crystallene Himmel, der oben drüber glüht, und der erstickende Samum, der dem durstenden Wanderer den heissen Sand in die Augen treibt: das alles bleibt sich hier überall ziemlich gleich. Der Zusatz aber: „auf dem Wege des Amoritergebirges" bezeichnet nur denselben Weg, der v. 2 Weg des Seirgebirges hiess, statt nach seiner Seitenbegränzung, nach seinem Endziel, als welches hier vor allem in Betracht kam, vergl. zu v. 7. Jedenfalls durfte dieser Weg ebensogut wie irgend ein anderer, also bezeichnet werden. Allerdings führte derselbe zu einem Punkte, von wo aus nach dem folgenden Canaan sofort in Angriff genommen werden konnte. In der That aber bietet auch die Arabah einen solchen Punkt dar. Zwar kann ein Heer von ihr aus nicht das Gebirge ersteigen, über welches dort nur die schwierigsten Engpässe hinwegführen, s. Schubert II S. 447, Robinson II S. 149: aber so gut wie ostwärts durch Edom, konnte es auch westwärts durch den Waddi Murreh vordringen. Zu dem Zusatz: „wie der Herr uns befohlen" vergl. v. 6.

Was das Volk thun musste, stellt Moses in v. 20 und 21 an die Spitze, damit dann das, was es wirklich that, desto kräftiger contrastire. Er redet zunächst wieder vom Gebirge der Amoriter, vergl. v. 7. Als ein kaum zugängliches Gebirge lag nun das ersehnte Land vor ihnen da. Es deutet sich an, dass sich ihre Aufgabe allerdings nicht als eine ganz leichte darstellte. Aber Canaan musste wohl hoch sein. Seine Höhe hat sinnbild-

liche Bedeutung. Allerdings ist Gott nach Ps. 68, 5 in den Niederungen einherfahrend, רֹכֵב בָּעֲרָבוֹת: indem er sich auch der Waisen und Wittwen annimmt, aber seinen Thron hat er nach diesem selben Ps. doch nur auf den Höhen der Erde, so gewiss als er selber der Hohe und Erhabene ist. Jede der drei Perioden seines Reiches, die in Ps. 68 zu seiner Verherrlichung besungen werden, sowohl die Vergangenheit, wie die Gegenwart, wie auch die Zukunft, hebt er von einer Höhe herab an, die erstere nach v. 9 vom Sinai, die mittlere v. 17 vom Zion, die letztere vom Tempel über Jerusalem v. 30. Und der Tempelberg soll dereinst nach Jes. 2, 2—4 und Micha 4, 1 ff. erhaben sein über alle anderen Berge. So redet auch das Hohelied von einem Heraufsteigen der Braut aus der Wüste c. 3, 6: 8, 5. Das neue Jerusalem liegt Ez. 40, 2: Apoc. 21, 10: Mtth. 5, 14 auf einem grossen und hohen Berge. Das hohe Canaan passte in symbolischer Weise ganz besonders gut zu dem hohen Gotte, der darin seine Wohnung haben wollte. Aber so wenig es Israel scheuen durfte, sich zu seinem wahrhaft hohen, übercreatürlichen Gotte aufzuschwingen, sintemal es in seiner Uebercreatürlichkeit allein, zugleich aber auch vollkommene Bürgschaft seines Bestandes und Sieges hatte, ebensowenig durfte es auch mit dem Angriff auf Canaan zaudern, am wenigsten nach der so zuverlässigen, so oft, z. B. auch Ex. 3, 17 noch, — wiederholten Zusage, an die v. 21 zunächst noch erinnert wird, vergl. v. 8. Das Asyndeton in v. 21, עֲלֵה רֵשׁ deutet auf die Eile, die Israel trotz aller Schwierigkeit der Aufgabe hätte eigen sein müssen, c. 2, 24: 1 reg. 21, 15: die Ermahnung „fürchte dich nicht und erschrick nicht“, auf die Fülle des Vertrauens, die es trotz aller scheinbaren Ursache zur Furchtsamkeit hätte an den Tag legen sollen. Moses gebraucht in der freundlichen Zurede statt der strengeren Befehlsform לֹא־תִירָא (Ew. 320ᵃ) die mildere אַל־תִּירָא. תֵּחַת ist das Fut. des intransitiven Kal: gebrochen oder erschreckt werden, Ew. 138ᵇ. Dies „fürchte dich nicht und erschrick nicht!“ beruht auf einem hohen Privilegium des Volkes Gottes, drückt aber auch eine besonders heilige Pflicht desselben aus, und zwar eine durch alle Zeiten hin dauernde. Dieweil die Gemeinde, die dem hohen, erhabenen Gott nachwandelt, immerdar aus der Wüste hinaufzusteigen, und die Höhen einzunehmen hat, Jer. 31, 1. 2: Ez. 20, 35: Hos. 2, 16: Ps. 107, 4—9, im N. T. Apoc. 12, 6, so ergeht auch die Anforderung: fürchte dich nicht und erschrick

nicht! immer von Neuem an sie; schon in v. 29, wo die zurückgekehrten Kundschafter Israels Herz weich gemacht haben, kehrt sie wieder; weiter auch in 3, 2, wo der mächtige König von Basan gegen Israel zieht; wörtlich in Beziehung auf Josua 31, 8; nach 20, 3 soll sie der Priester allen zum Kampf ausziehenden Israeliten zurufen; Jesaias ruft sie c. 7 in Vertretung eines Priesters auch dem Könige Ahas zu. Und noch im N. T. lässt sie der Herr selber an seine Jünger ergehn, Joh. 14, 27. Wie ein David sie erfüllte, zeigt sich z. B. Ps. 18, 30 „denn in dir stürz' ich auf Schaaren, und in meinem Gott spring' ich auf Mauern", vergl. Ps. 27, 1 ff.

Mit v. 22 kömmt Moses auf die Hauptsache, auf das, was das Volk wirklich that, auf den Anfang der grossen, verhängnissvollen Versündigung. Statt der Bereitwilligkeit zeigt sich zunächst ein Zaudern, und statt des Glaubens wenigstens schon ein Klein-Glaube. Die Verschiedenheit zwischen der Darstellung hier und derjenigen in Num. 13, 1 ff., wo der Wunsch des Volkes, der hier den Anfang seiner Sünde ausmacht, nämlich Kundschafter nach Canaan auszusenden, gradezu als Gottes Befehl dargestellt wird, erklärt sich daraus, dass es in unserm Zusammenhang nur angemessen ist, wenn Moses auch schon bei dieser Gelegenheit vorzüglich, ja ausschliesslich die Seite des Volks ins Auge fasst, während er dort von einem allgemeineren Gesichtspunkt aus, namentlich von der Absicht aus, alles was Gott zur Ueberwindung der Sünde in seinem Volk gethan, zu berichten, die entgegengesetzte Seite hervorzuheben hatte. Dass in Wahrheit nicht blos das eine oder andere, sondern beides, von seiten des Volks der Wunsch, von seiten Gottes der Befehl statt hatte, will sich trotz der Einseitigkeit der Darstellung sowohl hier wie dort zu erkennen geben: hier heisst es in v. 23, dass die Sache gut gewesen in Mosis Augen, so dass sie dann ein Gegenstand seines und des göttlichen Befehls werden konnte. Dort ordnete Gott nicht Kundschafter an, wie sie für die Kriegsführung nothwendig waren; dazu passte schon ihre Zwölf-Zahl nicht, — Josua hielt nachher zwei für genug, — besonders aber auch nicht ihre Fürstenwürde. Er verfolgte vielmehr sichtlich die Absicht, durch gute und zuverlässige Nachrichten von dem zu erobernden Lande die Lust und den Muth des Volks zu beleben, seinen Klein-Glauben zu heilen. Es musste sich also wohl ein Mangel an Lust, ein zaudernder Klein-Glaube, der noch erst nach solcher

Stärkung verlangte, so wie es Moses hier angiebt, wirklich ausgesprochen haben. Sehr richtig bemerkte schon Calvin: *neque enim mittuntur exploratores, qui observent, qua parte oppugnanda sit regio: sicuti hoc consilio postea duo missi sunt a Jehosua, sed hic Deo nihil aliud fuit propositum, quam populum alioquin residem vel tardum animare, ut excussa ignavia cupide se accingerent.* Eben die Absicht, den Klein-Glauben des Volkes zu heilen, oder widrigenfalls als unheilbar darzuthun, als den nackten Unglauben darzustellen, keineswegs Verblendung (Kurtz II S. 386) liess Mosen die Sache gut finden: aber diese Absicht machte, dass Gott nicht blos zuliess oder erlaubte, wie Jarchi und Bechai, und darnach auch Osiander, J. Gerhard, Calmet, Clericus und Rosenm. deuteten, oder etwa blos im Zorn befahl. Die wesentlich richtige Erklärung findet sich schon bei Calvin, und dann auch bei Hengstenberg, Auth. II S. 419 und Kurtz II S. 386. — Der Wunsch geht hier allerdings auf Kundschafter behufs der Kriegsführung, aber nur deshalb, weil man jenen Klein-Glauben und das mit ihm zusammenhängende Verlangen des verzagten Herzens nicht demüthig gestehn, sondern hinter einen anständigen Vorwand verbergen möchte. Während der Herr die Thätigkeit der Auszusendenden durch תור als ein in die Länge und Breite durchforschen bezeichnet — als eine Thätigkeit, die auch den Kaufleuten, den אַנְשֵׁי הַתָּרִים 1 reg. 10, 15 und 2 Par. 9, 14 zusteht, bezeichnet sie das Volk durch חָפַר, was das eigentliche Erspähen ist, nämlich dasjenige dessen, was sich gern dem Blicke entziehn möchte, oder wirklich entzogen hat, Jos. 2, 2. 3: Hiob 39, 29. Uebrigens drängt sich hinter das „sie mögen durchspähen das Land“ der Zusatz „und uns Kunde geben“ nur zur Vervollständigung mit ein, so dass sich dann das folgende „den Weg, auf welchem wir hinaufziehn sollen“ etc. noch als eine Objectsspecialirung an das Durchspähen mit anschliessen kann. הֵשִׁיב mit und ohne דָּבָר, regiert als ein Verb. des Antwortens den Accus.: cf. Ew. 282^{a,2}. בּוֹא mit אֶל ist an sich eine Vox med., Ex. 20, 21 und 1 Sam. 17, 43; gemeint ist aber das Kommen zur Belagerung wie Eccles. 9, 14.

Kurz fertigt alsbald Moses in v. 23—25 den Auszug und die Rückkehr der Kundschafter ab, um dann wieder zu seinem eigentlichen Object, dem Verhalten des Volks, desto nachdrucksvoller übergehn zu können. v. 23: „Und gut war die Sache in meinen Augen“ d. i. sie wurde nicht blos gewährt, sondern

auch wirklich gebilligt, Gen. 41, 37: gebilligt natürlich nicht nach ihrem Motive, sondern an sich, und sofern sie eine gute Folge haben konnte, jedenfalls die Unentschiedenheit in Entschiedenheit verwandeln musste. Dass Moses nur 12 Männer nahm, auf jeden Stamm einen, — nur auf Levi nicht, der an dem zu erobernden Lande keinen Theil hatte, und seitdem Josephs beide Söhne als zwei Stämme gezählt wurden, nicht mehr mitgezählt werden konnte, vergl. Num. 13, — dass er zudem nach Num. 13 lauter נְשִׂיאִים fürstliche, angesehene Männer dazu auswählte, that er, weil von der Art ihrer Botschaft hier an der Schwelle Canaans, wo wie in allen Momenten sich vollendender Gnade die Entscheidung ganz unvermeidlich war, ausserordentlich viel abhing, nämlich eine Crisis zum Leben oder Tode. Wenn Israel noch irgend bessere Elemente in sich hatte, so sollte die Zahl der Gesandten gross genug sein, um selbige in sich aufzunehmen, und die Auswahl sorgsam genug angestellt, um sie wirklich zu enthalten. Es sollte der Ausschlag zum Guten, wenn irgend möglich, herbeigeführt, es sollte der zum Bösen, wenn er dennoch eintrat, als aufs Tiefste verschuldet erwiesen werden. — v. 24. Mit dem: „und sie wandten sich und stiegen hinauf auf das Gebirge" fertigt Moses den ganzen Zug der Kundschafter bis in den Norden Canaans und wieder zurück nach der Gegend Hebrons ab. Denn das folgende: „Und sie kamen nach dem Thale Eschkol und erforschten es" gehört dem Rückwege an, Num. 13, 23. 24. Das Thal Eschkol liegt, soviel sich aus Num. 13, 23. 24 schliessen lässt, bei Hebron: auch weist die Sage es dort auf. Der Weg von Hebron aus nach Norden, also nach Jerusalem zu, führt zunächst ein Thal hinauf, in welches dann das Eschkolthal einmündet. Letzteres ist an den Abhängen der Hügel voller Wein- und Oelgärten; auch Granatäpfel und Feigen, wie auch Apricosen, Quitten u. dergl. wachsen hier in Ueberfluss (Robins. I S. 356). Den Namen אֶשְׁכֹּל hatte es nicht, wie Robinson annimmt (vergl. auch Kurtz II S. 387) von Eschkol, dem einen der drei Freunde Abrahams, wie Mamre seinen Namen von dem andern erhalten haben soll, sondern nach Num. 13, 24 von der Traube, die die Kundschafter hier abschnitten, oder wenn dies Factum nur noch mit zu der Benennung beitrug, von den Trauben, die dort wuchsen, mit denen wohl auch jener Mannesname zusammenhing. — v. 25. Die Kundschafter nahmen eine Traube mit. Waren sie zur Zeit der ersten Trauben ausgezogen, Num. 13, 20, so hatte der Wein inzwischen Zeit gehabt, vollständiger zu reifen. Dass

zwei die Traube auf einem Stecken trugen [1]), geschah nicht, weil Einer sie überhaupt nicht, sondern weil er sie nicht unversehrt hätte fortschaffen können. Aber noch heut wachsen in jenem Thal Trauben von 2 Fuss Länge und 10—20 Pfund Schwere (Schultz, Leitungen des Höchsten). „Und sie brachten sie herab zu uns" — nämlich durch einen der zu v. 22 angedeuteten, steil abfallenden Pässe, z. B. es-Safah, im Amoritergeb. — „und erstatteten uns Bericht, — s. v. 22, — und sprachen: gut ist das Land, welches der Herr, unser Gott, uns darbietet." Ganz nach seiner Weise, hebt Moses auch von der Botschaft nur das zunächst in Betracht kommende hervor, ohne darum das Uebrige im Mindesten in Abrede zu stellen, vergl. v. 28. Es ist genug, dass die Kundschafter durchweg die Güte des Landes eingestanden und durch ihre Traube öffentlich documentirten. Durch dieses Zeugniss tritt, was hier heraustreten soll, nämlich wie gütig der Herr, und wie schnöde das Volk war, hinlänglich heraus.

V. 26. Das Verhalten sowohl der Kundschafter wie auch des Volkes selber, wie es nunmehr eine bestimmtere Gestalt annahm und von Augenblick zu Augenblick immer dreister die gänzlichste Gottentfremdung bloslegte, hat, wie schon Calvin treffend hervorzuheben gewusst hat, im Buch Num. eine ganz musterhafte Darstellung gefunden. Die Kundschafter berichten dort zunächst, wie es scheint, ganz objectiv von der Güte des Landes und setzen nur nebenbei hinzu, was ja allerdings wahr war, dass das Volk stark sey, die Städte fest, und dass es auch Enakskinder dort gebe, 13, 28—30. Aber auch dadurch schon konnten sie Vorstellungen erregen, wie sie sie nicht erregen mussten, und vollends konnten sie es dadurch, dass sie ein mächtiges Volk nach dem andern namhaft machten. Auch diese Fassung des Berichtes schon, dieser Mangel an sinceritas, wie Calvin es ausdrückte, war Sünde, und brachte auch wirklich schon eine Unruhe des Volkes Mose gegenüber zu Wege. Und als Caleb zu beschwichtigen sucht, lassen sie ihre böse Absicht ganz nackt zu Tage treten, strafen Caleb und damit Gott selber lügen, leugnen, dass man das Land einnehmen könne, ja scheuen sich auch nicht, sich selber zu widersprechen, das Lob des Landes nämlich wieder zu-

---

1) Der eine voran, der andere hinterher, so dass J. Gerh. sie mit den beiden Testamenten, die Christum, den rechten Weinstock in ihrer Mitte hätten, und gleichsam trügen, vergleichen konnte.

nicht zu machen (13, 32): es sey ein Land, das seine Bewohner fresse (sey's durch Pest oder Erdbeben); fangen an, zu übertreiben, alle Menschen dort seyen gewaltig gross, so gross, dass sie ihnen gegenüber wie Heuschrecken erschienen wären. Nun nimmt die Unruhe und der Aufstand überhand; ausdrücklich wird hervorgehoben (14, 1), dass die Empörung jetzt ganz allgemein geworden sey; alle Kinder Israel murrten wider Mosen und Ahron, und die ganze Menge sprach: ach, dass wir doch lieber in Egypten gestorben wären, oder in dieser Wüste! weshalb führt uns der Herr in dies Land, dass wir durchs Schwerdt fallen, und unsere Weiber und Kinder zum Raube werden? Sie gehn soweit, an die Wahl eines Anführers zu denken, der sie nach Egypten zurückführen sollte. Moses und Ahron fallen auf ihr Angesicht; Josua und Caleb zerreissen ihre Kleider. Sie versuchen noch einmal zu beruhigen, heben den ersten Theil der Botschaft, dass das Land sehr gut sey, von Neuem hervor, und verweisen in Betreff des zweiten, dass die Bewohner desselben stark wären, von der eigenen Kraft auf die des Herrn. Aber die wilden Horden werden statt beruhigt, nur noch mehr erbittert. Sie wollen keine Ermuthigung mehr hören, schreien vielmehr, man solle Josua und Caleb steinigen: da, als man bis zu diesem Höhenpunkt des Frevels fortgeschritten ist, erscheint die Herrlichkeit des Herrn auf der Stiftshütte vor allen Kindern Israels, und nun hat der wilde Aufruhr ein Ende. Dasselbe Volk, das noch eben, wie es schien, ganz unbezwinglich war, und für immer entzügelt aufbrauste, es muss sich einen Zaum anlegen lassen, wie das tobende Meer, wenn es der Herr bedroht. Es muss stumm dem göttlichen Zorn weichen, der wieder, wie schon am Horeb, nur durch Mosis Fürbitte von gänzlicher Vernichtung abgehalten werden kann. Es giebt in der Geschichte des Reiches Gottes Entscheidungen, die nie wieder rückgängig gemacht werden können, nämlich da, wo sich der vollendenden Gnade gegenüber auch die Bosheit, statt sich besiegen zu lassen, bis zur höchsten Entschiedenheit steigert. Und hier an der Schwelle Canaans hatte das durch die Wüste gezogene Israel, dem Erdenpilger in seinen heiligsten Augenblicken vergleichbar, einen Augenblick solcher Entscheidung erreicht. Es war um das alte Israel geschehn. —

In unserer Darstellung erfasst Moses das Verhalten des Volks sogleich in seiner Vollendung, hebt aber da sowohl seine einzelnen Momente, als auch seinen eigentlichen Kern desto bestimmter hervor. Die erste Aeusserung ihrer Sünde war nach v. 26 negativ

Unwilligkeit, und positiv Empörung. Indem Moses so unmittelbar nach dem guten Theil der Botschaft in v. 25 fortfährt: „Und ihr wolltet nicht hinaufziehn", lässt er dies Nichtwollen so recht als ein eigensinniges erscheinen. Es deutet sich an, dass Israel vermöge seiner Trägheit, Feigheit und Ungläubigkeit, selbst auch ohne eine Handhabe von seiten der Kundschafter, dem Willen des Herrn widerstrebt haben würde; es erscheint hier die innere Gebundenheit des alten Menschen der Wirksamkeit Gottes gegenüber, nämlich das zuletzt eintretende Unvermögen, sich zum Glauben, zur Freudigkeit und zur Thatkraft aufrichten zu lassen, in seiner ganzen Grösse. Die Empörung sodann wird ausdrücklich als eine bezeichnet, die wider den Mund des Herrn gerichtet war, d. i. wider den ausgesprochenen, wenn auch zugleich sich innerlich vermittelnden, und wirksam erweisenden Gottes-Willen: — Jes. 63, 10 und Ps. 106, 33 ist bei der Wiederaufnahme unserer Erzählung von einer Empörung wider den Geist des Herrn die Rede, — also als eine solche, wie sie nur, wie sie aber meistens auf dem Boden der Offenbarung, in der Kirche statt hat; sie wird es ohne Zweifel deshalb, damit dadurch ihre ganze Strafwürdigkeit heraustrete. הִמְרָה, das Hiph, vergl. v. 43: Jos. 1, 18: Ps. 106, 7: Ps. 107, 11, regiert in der Bedeutung „widerspenstig behandeln" den Accus. v. 43: 9, 23: Ps. 78, 17. 40. 56: 106, 33. 43. — Die beiden Momente, die in v. 27 und 28 als Hauptmomente der Versündigung hervorgehoben werden, sind die selbigen gewaltigen Punkte, die schon das Buch Num. hervorhebt, der schnöde Undank in Betreff der Ausführung aus Egypten (v. 27), und als Grundlage dafür der Unglaube in Betreff der Eroberung Canaans (v. 28). v. 27: „Und ihr reiztet euch auf in euren Zelten und sprachet: indem Jehovah uns hasste, hat er uns aus dem Lande Egypten geführt." נִרְגַּן, Ps. 106, 25 aus unserem v. wieder aufgenommen, heisst anderswo, Prov. 16, 28: 18, 8, 26, 20 nicht „murren", sondern „murmeln", nämlich Jemandem etwas vormurmeln, um ihn dadurch gegen andere aufzubringen, also verleumderisch aufreizen, daher das Partic. s. v. a. Ohrenbläser ist. Zu „aufreizen", nicht zu murren, was sie auch öffentlich thaten, passt dann auch der Zusatz „in euren Zelten"; die Zeit dieses Aufreizens war die nächstfolgende Nacht, Num. 14, 1. Zu dem Inf. שִׂנְאָה vergl. Ew. 238ª und Ges. §. 130. Cleric. bemerkt: *ita (sc. deum odisse homines) loquebantur ethnici, ut vel ex initio Aeneidos apparet etc.* aber die fleischliche Verblendung hält überall die höchsten Wohl-

thaten für Hass, während dagegen der heilige Sänger (Ps. 119, 71) auch die Demüthigung für eitel Güte hält, und bereitet sich grade dadurch das möglichst grösste Verderben. Sie beweist hier den schnödesten Undank, der, was er verdient, auch selbst zu Wege bringt. Die in der Erlösung aus Egypten erschienene Leutseligkeit und Freundlichkeit des Herrn sollte und musste, — dieweil es eine höhere zunächst nicht geben konnte, — das sein, was vor allem andern Israels Gegenliebe entzündete, musste die subjective Befähigung hervorbringen helfen, auf die hin sich dann die Anfänge des Geisteslebens in Gehorsam und Heiligkeit entwickelten. In der That hat sie in dem bessern Israel nachher je und je diese Kraft erwiesen. Alle Propheten richten sich an dieser Erlösungsthat auf, und nehmen aus dieser hochheiligen Vergangenheit ihre Zuversicht für die Zukunft her, wie Hoseas schon 2, 16, so auch Jesaias, Micha und A. Wenn also selbst diese Grundlage, dieses leuchtendste Document göttlicher Liebe zerstört war, so war alles dahin. Wenn sie mit Ueberlegung und in Folge einer sich consequent abschliessenden Entwicklung aufgehoben wurde, so war die Aufhebung des Bundesverhältnisses von seiten Gottes nichts als äussere Vollziehung dessen, was innerlich schon vollzogen war. Die Verwerfung des alten Israel, dies warnende Denkmal der Urzeit für alle Folgezeiten des Bundes, steht in seiner Nothwendigkeit vor Augen. Man verwerfe die Grossthat Gottes, durch die allein ein Verhältniss zu ihm, Ermöglichung rechter Gegenliebe, d. i. subjectiver Befähigung für ein Bundesleben geschaffen wird, man verwerfe im N. B. die Dahingabe des Sohnes, oder nehme ihr ihre rechte Kraft, und man wird dem alten Israel gleichen, aus dem Bundesverhältniss hinausgefallen und dem Tode preisgegeben.[1]) — v. 28. So schnöde undankbar verhält sich das alte Israel in Betreff des ihm bereits zu Theil gewordenen, weil es zu dem Vertrauen in Betreff des ihm in Aussicht Gestellten unfähig geworden ist; der Unglaube eben ist seine eigentliche Sünde, wie es v. 32 ausdrücklich zu Tage tritt und zwar nicht in Folge von Bescheidenheit, — mit Hülfe Gottes auch das Höchste für möglich zu halten und zu erstreben, ist nicht Unbescheidenheit, — sondern in Folge jener Verweltlichung, die nur für das Sichtbare Augen hat, nicht für

---

1) J. Gerh.: *Constituti ergo in periculis et tentationibus, fidem nostram confirmare debemus meditatione divinarum promissionum et recordatione beneficiorum jam ante nobis praestitorum.*

die unsichtbaren Rosse und Wagen der himmlischen Hülfsheere, 2 reg. 6, 17, also in Folge einer Sinnesweise, die das Gegentheil von der vor allem Andern nothwendigen, höhern Richtung des Gemüthes ist. [1]) „Wohin doch wollen wir hinauf!" אָנָה steht wie Gen. 37, 30. Canaan ist in ihren Augen aus einem Lande, darinnen Milch und Honig fliesst, eine pure Mördergrube geworden. „Unsere Brüder haben unsern Muth schwinden gemacht" — הֵמַס לֵבָב Jos. 2, 9: Jer. 49, 23. — „Unsere Brüder", s. v. a. die Gesandten, die es wahrhaft brüderlich mit uns meinen, während Jehovah es nur schlecht vorhat. „Indem sie sagen, ein Volk grösser" nämlich der Zahl nach, Gen. 12, 2: Ex. 32, 10 etc. „und höher" — רָם ist s. v. a. hochwüchsig, und schliesst das Starke, Gewaltige mit ein, so dass 9, 1 dafür עָצוּם gesetzt werden kann, — „als wir": die Alex. hat den Sinn im Allgemeinen wiederzugeben gesucht, ἔθνος μέγα καὶ πολὺ καὶ δυνατώτερον ἡμῶν. „Städte gross und befestigt bis in den Himmel." בַּשָּׁמָיִם, so dass sie noch im Himmel drin sind, als ob den Canaanitern das gelungen wäre, was einst die Erbauer des babylonischen Thurmes versucht hatten, Gen. 11, 4. Der Ausdruck ist nicht einer der Uebertreibung, sondern eines wirklich empfangenen Eindrucks, so dass ihn Moses c. 9, 1 zu dem seinigen machen kann. Die Augen des Klein- oder Unglaubens sahen die Städte wirklich himmelhoch ragen — („was ihr nicht tastet, liegt euch allzufern") — die Augen des Glaubens sahen sie nicht minder hoch, nämlich im Verhältniss zur eigenen Kraft. Der Glaube verbirgt sich die Schwierigkeiten nicht, um dem Herrn, der über dieselben hinweghilft, nichts von dem ihm gebührenden Preise zu entziehn. Aber zu den beiden Stücken, die für gewöhnlich ein Volk überlegen machen, zu der starken Bevölkerung und den festen Städten, kömmt hier noch ein drittes ganz ungewöhnliches und fast unmenschliches hinzu: „und auch Enakskinder sahen wir dort." Vergl. üb. dieselben zu c. 2. Uebrigens sind diese בְּנֵי עֲנָקִים zunächst בְּנֵי עֲנָק, Num. 13, 22, nämlich Söhne des Anak, der nach Jos. 15, 13: 21, 11 ein Sohn des Arba war, damit aber allerdings auch Söhne der Anakim, sofern Arba Jos. 14, 15 der grosse Mann בָּעֲנָקִים heisst: עֲנָק ist

---

1) J. Gerh.: *Quando oculos ab evangelii promissione avertimus, Satanas nobis persuadere conatur, quod non possimus contra tam potentes hostes, qui salutem nobis intervertere conantur, subsistere.*

Appellativ, und kömmt daher nicht blos dem einen Stammvater zu, wenn auch dem einen mehr als den andern.

Um den Zustand des alten Israel in seiner ganzen Verderbniss zur Anschauung zu bringen, fügt Moses v. 29—33 noch hinzu, wie sie bei jener Gesinnung sogar auch jeder Mahnung verschlossen, also unheilbar gewesen seyen. Vor allem mahnte er sie, v. 29, von ihrer Verzweiflung an der Eroberung Canaans ab. „Und ich sprach zu euch" — nach Num. 14 sprachen Josua und Caleb; aber ihre Worte waren wahrscheinlich auch die des Moses; zudem hat letztrer keine Veranlassung, sich hier so bestimmt von ihnen zu unterscheiden, — „erschrecket nicht und fürchtet euch nicht vor ihnen!" Mit dieser Forderung Moses an das alte Israel verhält es sich grade, wie mit Jesaias Forderung an Ahas (Jes. 7, 4): es wird etwas verlangt, zu dessen Leistung es von vornherein an der nöthigen Vorbedingung fehlt. Aber es muss auch der letzte Versuch gemacht werden, die erstorbenen Keime zu erwecken; es muss jedenfalls heraustreten, was verlangt werden darf. Die Forderung hat nach v. 30 den triftigsten Grund. „Jehovah, euer Gott, der vor euch herzieht, er wird kämpfen für euch." Jehovah, euer Gott, kann es noch heissen, sofern zwar ihr Verhältniss zu ihm, aber noch nicht das seinige zu ihnen aufgehoben ist, sollte es auch nur noch ein Verhältniss wie das unmittelbar vor der Sündfluth sein (Gen. 6, 6), wo er sich bis in das Herz hinein betrübte. Moses ist sehr gut daran, dass er zur Bekräftigung seiner Bezeichnung Gottes und der Verheissung desselben in Betreff des Künftigen auf ein Gegenwärtiges verweisen kann, vergl. v. 33. Oft wandelt Gott, obwohl den Seinigen in Christo immer gegenwärtig, da, wo es den Glauben zu beleben gilt, nicht mehr so scheinbar voran, sondern die Feuersäule ist der Finsterniss der Trübsal gewichen. Aber desto trauriger muss es mit dem Volke hier stehn, das dennoch in seiner Abkehr verharrt. Moses erinnert zum Schluss (v. 30 und 31), im Gegensatz zu ihrer Verdrehung der göttlichen Liebesthaten ausführlich an die Erfahrungen der letzten Vergangenheit: „nach allem, was er an euch gethan hat in Egypten vor euren Augen. v. 31. „Und in der Wüste, welche du gesehen hast" etc. Dem כְּכֹל liegt die grosse Wahrheit zu Grunde, dass der Herr, wo er zu lieben angefangen hat, wenn anders er nicht entschieden verhindert wird, zu lieben fortfahren, dass er die einmal verfolgte Absicht durchführen muss, ein Satz, mit dem Moses Num. 14, 16 sogar gegen

den Herrn selbst zu argumentiren vermochte. Ganz besonders dankbar musste die Gemeinde des A. Bundes, muss noch vielmehr die des neuen auch dafür sein, dass sie durch die leuchtendsten Liebeserweisungen nicht blos auferbaut, sondern auch in den Stand gesetzt ist, auf eine Jahrhundert, ja eine Jahrtausend lange Reihe von Thatsachen zurückzuschauen, aus der ihr fortwährend das deutlichste und kräftigste Zeugniss für ihre Zukunft entgegenleuchtet. Das nach מִדְבָּר folgende אֲשֶׁר („welche du gesehn hast") statt auf dies, auf das אֲשֶׁר עָשָׂה im vorigen v. mit Bonfrère, Cler. u. A. nach dem Vorgange der Vulg., aber gegen die Alex. zu beziehn, geht schon um v. 19 willen nicht wohl an. Erst das dann folgende אֲשֶׁר setzt jenes אֲשֶׁר עָשָׂה fort: es steht in etwas loserer Verbindung, Ew. 333[a], „wie dich getragen hat", oder auch für „wo" Ew. 331[c,3]. „Wo dich getragen hat der Herr dein Gott, wie ein Mann seinen Sohn trägt." Das Fut. יִשָּׂא steht hinter כַּאֲשֶׁר, weil nicht blos der Relativsatz schon als solcher, sondern besonders der Vergleichungssatz der Natur der Sache nach das Fut. liebt. Durch diesen einen Zug veranschaulicht Moses die wunderbare Liebesnatur all jener göttlichen Thaten in der treffendsten Weise. Er sagt damit noch mehr als mit jenem ähnlichen Ex. 19, 4, wonach der Herr dem Adler gleich Israel auf seinen Fittigen getragen hat. Er drückt hier nicht blos die Unterstützung, Bewahrung und Pflege im Allgemeinen aus, — denn all diese Momente liegen in dem Tragen, Jes. 46, 3. 4, auch nicht blos eine solche, wie sie ein Ausfluss des väterlichen Herzens ist, gegenüber der kindlichen Schwachheit, sondern sehr schön zugleich mit die tiefe Herablassung, die die Erhebung der Gemeinde zum Zweck hat. Es ist eine unbegreifliche Herablassung und eine noch unbegreiflichere Erhebung, dass die schwache Gemeinde in den Armen ihres Gottes sitzen darf. Bestimmt genug wird damit schon jene Hirtentreue gezeichnet, mit der der Hirt sein ermüdetes Schäflein auf die Schulter nimmt, um es heimzutragen.[1]) Bei der Behauptung, dass der Verf. hier die Anstrengungen, Anfeindungen (Ex. 17 von Seiten Amaleks) und Prüfungen, denen das Volk ausgesetzt war,

---

1) Mad. Guion zu uns. Stelle: „Allein nach dem Maass, als diese Seelen sich blind machen und sich von den Stützen mehr losreissen, um nur in Gott allein zu vertrauen, um so vielmehr macht auch Gott, dass sie durch die unbekanntesten Wege gehen, um ihre Treue um so vielmehr zu üben, und zugleich eine desto wunderbarere Sorgfalt für sie zu tragen."

nicht hinlänglich im Gedächtniss habe, wie es für Mosen natürlich gewesen wäre, dass er vielmehr die Geschichte zu seinen Zwecken umbilde, würde man ausser Acht lassen, dass sich grade das von Gottes Wohlthaten tief ergriffene Herz des Moses im Gegensatz zu dem schnöden Undank des Volks aufs wärmste und innigste auszudrücken gedrungen fühlen musste. Ein solch Herz vermag auch in dem Bitterwasser das Lebenswasser göttlicher Huld zu schmecken.

V. 32. „Und selbst bei diesem Worte verhieltet ihr euch ungläubig gegen den Herrn, euern Gott.“ בַּדָּבָר הַזֶּה steht nachdrucksvoll voran. J. H. Mich.: *verum ne per verbum quidem hoc voluistis credere.* Die Umschreibung durch das Particip אֵינְכֶם מַאֲמִינִם drückt das dauernde des Unglaubens aus. Der Unglaube, dieser Kern der Sünde Israels, der sich da trotz des Wortes behauptet, ist einer trotz des Herrn und gegen den Herrn selber. J. Gerh.: *Deus et verbum ejus nexu individuo sunt conjuncta. Qui verbo Dei non credit, Deum ipsum mendacem facit,* 1 Joh. 5, 10. v. 33. „Der da vor euch herging auf dem Wege, zu erforschen euch einen Ort für eure Lagerung, im Feuer des Nachts, euch sehen zu machen auf dem Wege, auf dem ihr ginget, und in der Wolke bei Tage“: s. v. a. „der euch zur Stärkung eures Glaubens die leuchtendsten Beweise seiner heilsamen Gegenwart gegeben, freilich aber sich zugleich dabei auch als einen solchen erwiesen hat, mit dem nicht zu scherzen, als ein verzehrendes Feuer. Die Wolken- und Feuersäule war in der That theils die Vermittlerin der göttlichen Thätigkeit, theils wenigstens der Ort, von wo aus dieselbe geschah: vergl. Ex. 13, 21: 16, 10: Lev. 10, 2: Num 16, 35. 42, so dass denn auch da, wo dem Neuen Bunde die unmittelbarste Einwohnung Gottes verheissen werden soll, eine Erneuerung dieser Erscheinungsform gewählt wird: Jes. 4, 5. Dass die Gegenwart des Herrn grade diese Erscheinungsform annahm, dazu wirkten ganz zu gleicher Zeit zwei an sich sehr verschiedene Umstände zusammen. Gottes Thätigkeit in ihrer Energie kann gar nicht passender in die Erscheinung treten, denn in der Gestalt des Lichts oder Feuers, mit dem die Rauchwolke dann ganz von selber gegeben ist; tritt doch selbst die Lebensfülle und Energie des Menschen leicht in rauchendem Athem zu Tage. So werden die belebenden und verzehrenden, die erquickenden und ermattenden Potenzen in ihrer innigsten Einheit erschaut. Wiederum aber bedarf auch so ein Zug in der Wüste, wie der Israels war,

ganz nothwendig einer solchen Feuersäule. Die Karawanen lassen eine künstliche voranziehn: Curt. III, 3, 9: V, 2, 7: Harmar, Beobachtungen I, 438f., Descript. VIII, 128. Dass der Herr Lagerungsstätten erforscht — תור, vergl. zu v. 22 — und sie auf dem Wege sehen gemacht, ihnen den Weg erleuchtet (Ex. 13, 21) habe, das grade hebt Moses hervor, weil es hier am meisten in Betracht kam. Er macht damit auf die Inconsequenz derer aufmerksam, die sonst in Betreff der Ruhe auf den Herrn vertraut hatten und die dunkelsten Wege hinter ihm her gewandelt waren, nun aber plötzlich, so nahe dem eigentlichen Orte der Ruhe, an seiner Ruhespendung und Wegbahnung verzweifeln wollten.

V. 34—46. Nach demjenigen, was den göttlichen Zorn vollauf zu erregen im Stande war, kommt als der Hauptgegenstand unsers Cap.'s der Zorn selbst zur Darstellung: negativ schloss er, mit nur wenigen Ausnahmen, aus von dem gelobten Lande, v. 34—39, positiv verurtheilte und zwang er, ohne beschwichtigt werden zu können, in der Wüste zu verharren. v. 40—46. Dass Moses in v. 34 nicht sofort fortführt, „und der Herr zürnte und schwur", dass er einleitend damit beginnt: „und der Herr hörte den Ton eurer Reden", hat denselben Grund, wie die Umständlichkeit der Darstellung, die er bei der Verurtheilung der vorsündfluthlichen Welt angewandt hat, Gen. 6, 1—4 und 9—12, vergl. auch Gen. 11, 5. Die Langsamkeit der Darstellung zeichnet die Langsamkeit des göttlichen Zorns, und lässt dasjenige, was ihn hervorgerufen, so recht zur Genüge heraustreten. So darf er dann aber auch, ohne die ewige Wahrheit auch nur im Geringsten zu trüben, von einem rechten, nachhaltigen, ja unwiderruflichen Zorn berichten, der da ein Anzeichen dessen ist, dass Gottes Manifestationen keineswegs alle aus der Liebe nach unserm Begriff, sondern zuweilen nur aus einer nach unserer Vorstellung ununtergeordneten Heiligkeit erklärt werden können. Die unwiderrufliche Verurtheilung aber drückt sich ebenso angemessen durch einen Schwur aus, wie die unwiderrufliche Verheissung: sofern sie ebenfalls um der vollen göttlichen Verherrlichung willen nothwendig ist, hat sie an der erhabensten göttlichen Gewissheit mit Theil, und steht grade in der Gestalt des Schwurs auch ihrerseits aufs lebendigste der Nachwelt vor Augen: vergl. Ps. 95, 11: Hebr. 4, 3. v. 35. „Wenn sehen wird Einer unter diesen Männern", אם, wie gewöhnlich bei einem Schwur, hier mit einem zu ergänzenden: so will ich nicht

lebendig sein, vergl. Num. 14, 28; die Ergänzung von חָלִילָה לִי nach 2 Sam. 20, 20: Hiob 27, 5 ist weniger entsprechend. הַדּוֹר הָרָע הַזֶּה steht als Apposition mit unter der vorangegangenen Präpos.: „unter diesem bösen Geschlecht", und dient dazu, die Männer als nicht blos im Einzelnen böse, sondern als eine durchweg böse Gesammtheit zu kennzeichnen: der Einzelnen Bosheit wurzelt in dem Gesammtverderben, sitzt also viel tiefer. דּוֹר drückt öfter eine Gesammtheit aus, die nicht blos äusserlich, nämlich der Gleichzeitigkeit nach, sondern auch innerlich der gemeinsamen Lebensrichtung nach zusammengehörig ist, 32, 5: Ps. 14, 5: 24, 6: 112, 2: Jes. 53, 8. Zugleich entsteht übrigens ein schöner Gegensatz zwischen böse und gut: „wenn einer sehn wird unter diesem bösen Geschlecht das gute Land", ein Gegensatz, der auf den unleidlichen Widerspruch aufmerksam macht, der eintreten würde, und damit denn auch auf die innere Nothwendigkeit der Ausschliessung des alten Israels. — In dem Relativsatz: „welches ich geschworen habe euren Vätern", kann dies letzte לַאֲבוֹתֵיכֶם nicht solchen Nachdruck haben, dass darin läge: „aber nicht euch", vergl. v. 8. Die Worte sollen vielmehr andeuten, dass Israel trotzdem, dass es bisher mit Recht auf Canaan hoffte, dennoch ausgeschlossen werden soll.

Mit v. 36 muss der Herr allerdings sofort auf einige Ausnahmen der Verwerfung kommen, weil's doch nun einmal durchaus keine gänzliche Verwerfung desjenigen geben kann, dessen er sich erst mit ewigen Zwecken angenommen hat; so wenig wie Gen. 6, 8, ebensowenig auch hier. Er will und muss seine Absichten mit der Menschheit, mit seiner Gemeinde, ja auch mit dem Einzelnen verwirklichen. Aber es sind hier, wie öfter, nur gar geringe Ausnahmen, — das kleinste Häuflein genügt, so dass ihre Aufzählung das Strafurtheil doch nur verschärfen hilft. Allerdings aber werden sogar solche ausgenommen, die mit zum alten Israel gehörten; in ihnen zog es gewissermassen dennoch in Canaan ein; in ihnen erreichte es auch an sich selber andeutungsweise sein von Gott gestecktes Ziel. Aber sie sind ihrer nur zwei: „Ausser Caleb." זוּלָתִי, von dem Subst. זוּלָה hat das Jod parag., nach Ew. 211[b] die alte Statusconstr.-Endung: 4, 12: Jos. 11, 13: 1 reg. 3. 18 etc., und ist nicht mit זוּלָתִי „ausser mir" Jes. 45, 5. 21: Hos. 13, 4 zu verwechseln. זוּלַת findet sich nur 2 reg. 24, 14. Caleb soll das Land nicht blos sehen, sondern auch besitzen, und zwar noch in seiner Nachkommenschaft; es handelt sich natürlich aber

zunächst nur um das Land im Allgemeinen, auf welches auch das Wort in Num. 14, 30 geht. Das „worauf er getreten“ giebt nicht die nähere Bestimmung eines besondern Theils. Dass Caleb sich nachher grade Hebron erbat, Jos. 14, 12, that er nur, weil er, wie er hier dem ganzen ungläubigen Volke zum Trotz allein Glauben hielt, auch im Alter noch lebendigen Glauben nicht blos hatte, sondern auch beweisen wollte, nämlich grade den Enakskindern gegenüber, die die Andern am meisten in Schrecken gesetzt hatten. So sorgfältig aber die Schrift Gottes Verwerfungsurtheile motivirt, ebenso sorgfältig giebt sie auch, — vergl. Gen. 6, 8 und 9 — den Grund seiner Verschonungen an: „deshalb weil er ausgehalten hat hinter dem Herrn her“, und zwar nicht blos darum, weil schon dadurch den Verschonten ein schöner Lohn zuertheilt, sondern auch, weil dadurch aller falschen Sicherheit zum Trotz jeder Schein von Partheilichkeit von Gott entfernt wird. מִלֵּא אַחֲרֵי־ ist nicht zu erklären: hinter Jemand her den Weg füllen, als wäre es ganz gleichbedeutend mit: hinter Jemand herwandeln, sondern: den Wandel hinter Jemand her völlig machen, bis zu Ende durchsetzen, Jemandem völlig folgen, vergl. Ew. 282[c]. Der Ausdruck findet sich auffallend häufig grade in Beziehung auf Caleb und sein Verhalten in dieser Geschichte. Wie der Herr ihn zuerst gebrauchte, Num. 14, 24: 32, 11. 12, so gebraucht ihn dann auch Caleb selber, als hätte sowohl er selber, als auch die dadurch bezeichnete Sache ihm ganz besonders gefallen: Jos. 14, 8. 9. Und in der That steht doch auch grade dieser Caleb, der 40 Jahre alt auch da, wo alle Andern abfallen, treu bleibt, und 85 Jahr alt noch immer gleich rüstig und glaubensmuthig den Kampf mit den Enakskindern auf sich nimmt, vergl. auch Iud. 1, 10ff., als ein seltenes Beispiel des bis ans Ende aushaltenden Glaubens da. Von Salomo heisst es 1 reg. 11, 6, dass er nicht fortfuhr, hinter dem Herrn her auszuhalten. Indem aber grade dies Ausharren an Caleb gerühmt wird, deutet sich an, was sich vor allem auch an Israel hätte finden müssen, wie es denn auch Num. 32, 11 ausdrücklich so bestätigt wird. Getreu zu sein bis ans Ende, nämlich bis in den Tod, und durch den Tod hindurch, das ist die einfache, naturgemässe, aber zugleich doch hohe und fast unerreichbare Aufgabe, deren Lösung allein trotz Sünde und Tod Gott wahrhaft verherrlichen und in Betreff seiner Schöpfung rechtfertigen kann, die Aufgabe zunächst der ganzen Menschheit, seitdem der Tod über sie gekommen ist, dann aber besonders Israels, zu der es immer

mehr herangebildet wird, die es aber nur in dem Einen, dem rechten Caleb, leistet, der endlich die Aufgabe Aller so sehr erfüllt, Gott so vollauf verherrlicht, dass er dadurch im Unterschied von seinem Typus auch die Andern sühnt und erlöst. Beachtenswerth ist es übrigens, dass Num. 14, 24 diese Treue bis ans Ende bei Caleb als Folge oder Aeusserung dess hingestellt wird, dass ein andrer Geist mit ihm war. „Und mein Knecht Caleb, weil ein anderer Geist mit ihm war", וַיְמַלֵּא. Das Innere, der Geist des Menschen muss erst wieder in eine innigere Lebensgemeinschaft mit Gott eingegangen und für dessen Geist empfänglich geworden sein, ehe das Aeussere, nämlich der Wandel so Hohes zu leisten vermag: vergl. Jes. 11, 2 ff.

V. 37 und 38. Neben Caleb muss Moses auch Josua als Ausnahme hervorheben. Mit Josuas Verschonung kann er aber nicht umhin, zugleich die besondere Würde zu erwähnen, die derselbe als sein Nachfolger haben soll. Wieder und wieder sucht er es ja grade in unserm Buch, vergl. 3, 23 f.: 4, 21 f. u. 32, 51, zu bewirken, dass sich Israel auch in diesen Act der göttlichen Heiligkeit, kraft dessen er selbst verworfen, Josua aber eingesetzt ist, finde. Er muss also zunächst auch seine eigene Verwerfung erwähnen, und thut es hier um so mehr, als er dadurch Gottes Heiligkeit erst zum vollen Ausdruck bringt, nämlich als eine, die ebensowenig als des sündigen Leibes, der erwählten Häupter, wenn sie sich der Sünde theilhaftig machen, verschont. Dass er dazu plötzlich in das Ende der Wüstenführung vorgreifen und ein Factum von dorther heranziehn muss, vergl. Num. 20, 1—13, kann für ihn in dieser nicht geschichtlichen, sondern rednerischen Darstellung ebensowenig hier in Betracht kommen, wie c. 10, 6 ff. Eben weil er nicht als Historiker redet, darf man zu dem: „auch auf mich zürnte der Herr" nicht ohne Weiteres suppliren: „bei jener Gelegenheit." Das: „um euretwillen" kann unmöglich soviel heissen, als: „rein um euretwillen" (De Wette, Stud. und Crit. 1830 p. 356). Ganz abgesehn von Num. 20, was damit unvereinbar sein würde, erlaubt weder an unserer noch an irgend einer der andern Stellen unseres Buches die dem Zusammenhang nach obwaltende Absicht diese Deutung. Hier, wo es Moses hauptsächlich nicht etwa damit zu thun hat, dem Volk seine Verschuldungen vorzuhalten, sondern vielmehr Gottes Heiligkeit zu zeichnen, würde er mit solcher Behauptung seinem Zwecke sehr schlecht gedient haben. Statt der Heiligkeit Gottes hätte er eine entehrende Willkühr gelehrt. Zudem ist auch das

Deut. nach 32, 51 weit entfernt davon, Moses Schuld irgendwie in Abrede stellen zu wollen. Der Zusammenhang und die Absicht der anderen Stellen zeigen, dass man nicht einmal verstehn darf: „mit um euretwillen“ (Joh. Gerh. u. And.), als höbe Moses hier noch ausdrücklich hervor, was ja allerdings auch in Num. 20 liegt, dass wie seine Gereiztheit, so doch auch der Unglaube des Volks, der ihn in die gereizte Stimmung versetzte, Schuld gewesen sey. Nirgends passt es, dass er einen Theil der Schuld von sich ab auf das Volk wälzen sollte; es wird erhellen, dass er vielmehr c. 3 sowohl, wie c. 4 dabei ist, dasselbe in Betreff seiner Verurtheilung zu ermuthigen; der Ausdruck passt um so weniger in diesem Sinne, als er sich jedes Mal in Moses eigenem Munde dem Volke gegenüber findet. Die Stelle Ps. 106, 32. 33 kann nicht entscheidend sein: sie ist immerhin an sich noch etwas zweifelhafter Deutung, und ihre Beziehung auf das Deut. nicht ausgemacht. Fasst man beide Umstände recht ins Auge, dass Moses nur in eigener Rede das „euretwegen“ hervorhebt, und dass er es c. 3 und 4 sichtlich da thut, wo er Israel lehren will, trotz seiner Verurtheilung an des Herrn Beistand zur Eroberung Canaans nicht zu zweifeln, beachtet man dazu dann auch die Art, wie es ihm wiederholentlich zum Vorwurf gemacht wird, dass er nicht geglaubt habe an den Herrn, ihn zu heiligen vor den Augen der Kinder Israel, dass er also am Volke in etwas zum Schuldner geworden sey, — so wird man zu der Auffassung hingedrängt: er zürnte mir in eurem Interesse, nämlich weil ich euch nicht hinlänglich mit belehrendem und ermuthigendem Beispiel vorangegangen. In der That passt das Wort grade in diesem Sinne sehr gut auch in unsern Zusammenhang. Zwar kommt das: „in eurem Interesse“ hier nicht an sich in Betracht, aber es dient, den Begriff von der göttlichen Heiligkeit zu verschärfen. Wenn eine That auch an sich verzeihlich scheinen möchte, der heilige Gott fast auch die Folgen ins Auge, die sie für Andere hat, und richtet sie nach denen mit. So wird unser Wort ein ausserordentlich scharfer Stachel fürs Gewissen und lässt uns unsere Schuld in einem sonst kaum recht bedachten Umfange erkennen, namentlich dann, wenn wir an einflussreicherer Stelle stehen. v. 38. Josua, der schon durch seinen neuen Namen (vergl. Num. 13, 16) seine hohe Bestimmung kund thut, nämlich das Organ der Hülfe dessen zu sein, der da heilig, aber auch gnädig, wahrhaftig und allmächtig ist, wird hier unmöglich deshalb als stehend vor, also nach seinem Dienstverhältniss zu Mose

bezeichnet (Ex. 24, 13: 33, 11: Num. 11, 28), *quo manifestior sit poena, quum vice conversa Mosi datur successor, qui minister fuerat* (Calv.), sondern damit vielmehr die gute Unterlage und Vorbereitung seiner künftigen Stellung heraustrete. Seine Erwählung war keineswegs so wider den Lauf der Dinge, dass Calv. hier behaupten dürfte: *scimus eum (deum) pro suo arbitrio,* als ob Gott überhaupt ein arbitrium hätte, *eligere, quod ad munus aliquod destinat.* Er steht von Anfang an mehr als irgend ein Anderer neben Mose im Vordergrunde. Schon gleich im Anfang der Wüstenführung ist er der Held, der den Kampf gegen Amalek anführen muss, Ex. 17, 8: dann nach der Bundesschliessung ist er's, der mit Mose den Berg ersteigt, Ex. 24, 13. 14 — ferner, als nach der besonderen Autorisirung der 70 Aeltesten die Weissagegabe sich auch auf die beiden im Lager zurückgebliebenen erstreckt, darf er es versuchen, Mosen zum Einschreiten zu bestimmen, Num. 11, 28. Dass Num. 13, 30 nicht er, sondern Caleb bei der Rückkehr der Kundschafter als Beschwichtiger des Volks erwähnt wird, dürfte sich daraus erklären, dass der Mose ferner stehende Caleb an dieser Stelle geeigneter war, als der eigene Diener. Wo es nicht mehr so sehr auf Beschwichtigung, als auf ein Zeichen des Unwillens und ein Zeugniss von dem Lande ankam, Num. 14, 6, da hat er seinen gebührenden Platz vor Caleb. — „Ihn stärke!" vergl. 31, 7: „denn er wird Israel es ererben machen.": das Suff von יַנְחִלֶנָּה bezieht man leicht auf ein oft im A. T. zu supplirendes הָאָרֶץ.

In v. 39 die andere Ausnahme, die des jungen Israels: „Und eure Kleinen, von denen ihr sagt, dass sie zum Raube sein werden und eure Söhne, die heut nicht wissen, was gut und was böse" etc. Vergl. das Geschrei des Volks Num. 14, 3. Bei dem unmittelbaren Anschluss an טַף („was in kleinen Schritten dahin geht") wird man das „die heut nicht wissen" etc. nicht von sittlicher Erkenntniss verstehn dürfen, wie Gen. 3, 5, als sollte dadurch angedeutet werden, dass sie weniger zurechnungsfähig, also auch weniger schuldig seyen. 2 Sam. 19, 36 steht Gutes und Böses in dieser Redeweise deutlich im physischen Sinn; Jes. 7, 16 ebenfalls. So ist die Ausdrucksweise Jon. 4, 11 „nicht die Rechte und Linke zu unterscheiden wissen", ganz gleichbedeutend. J. H. Mich. richtig: *omnium rerum ignari.* Da nun aber nach Num. 14, 29 dennoch nicht blos die kleinen Kinder, sondern alle, die bei der Musterung im zweiten Jahre nach dem Auszuge (Num. 1) noch nicht über 20 Jahre alt gewesen

waren, und der Stamm Levi vielleicht ganz, wenigstens doch auch Eleasar und Ithamar, von der Verwerfung ausgenommen werden sollten, so sind unsere Worte nicht exclusiv zu fassen: „und blos eure Kleinen", sondern gegensätzlich: „und grade eure Kleinen." Der Herr will sagen: es solle grade das Gegentheil von dem geschehen, was eure Weisheit für gewiss hält. Was ihr nicht glauben wollt, will ich an den Tag bringen, dass ich in den Schwachen mächtig zu sein vermag, und eure Hülfsbedürftigen besser berathe, als ihr selber. Muss der Herr auch die Schwachen erst in der Wüste erstarken lassen, so bleibt doch seine Wundermacht und seine alle menschliche so weit übersteigende Liebe auch schon bei diesem Erstarkenlassen wesentlich dieselbe. Genug aber, er bedarf zum Schrecken aller Stolzen nur der Geringen: er weiss sich durch die ganze Geschichte seines Reiches hin in die Knechtsgestalt zu finden.

V. 40—46 die positive Seite der Verurtheilung. Moses lässt hier zugleich die entschiedene Gegenhaltigkeit des göttlichen Zorns heraustreten. Derselbe verurtheilt nicht blos, v. 40, sondern hält sein Urtheil dann auch aufrecht, v. 41 ff. Er verurtheilt v. 40: „Und ihr, wendet euch und brechet auf nach der Wüste, auf dem Wege zum Schilfmeer!" וְאַתֶּם nachdrucksvoll, ihr Aelteren aber, im Gegensatz zu den Jüngeren; ob auch mit ihnen, so doch anders als sie: ihr zur Strafe und zum Sterben, sie zur Bewahrung und Erstarkung. Die Wüste auf dem Wege zum Schilfmeer kann nur die Arabah sein, die sich nach dem Aelanit. M.-B. hin erstreckt. Dahin wies sie, sobald sie nicht in Canaan eindringen konnten, die Natur der Oertlichkeiten selber. Sie fanden dort eine geräumige Ebene, wo sie ihre Sammelpunkte oder Hauptstationen haben, von wo aus sie sich aber auch nomadisirend in die dahin auslaufenden Waddi's ausbreiten konnten. Wie die Geographie Palästina's überhaupt, so ist auch dieser Umstand daran sehr bedeutungsvoll, dass Israel, wenn es nicht in sein verheissenes, herrliches Land selbst eindringen wollte, gar nichts anderes als die elende Wüste übrig behielt, dass es kein mittleres fand. Entweder den Himmel oder die Hölle. Für die Einziehenden war diese Umgebung so recht als Vorbereitungsstätte geeignet, durch die der Werth und die Süssigkeit Canaans noch mehr zum Bewusstsein gebracht wurde, — die Seligkeit der Erlösten muss ja grösser sein als diejenige solcher, die der Erlösung nicht bedurften, — für die Ausgeschlossenen aber ebensosehr als Strafort. — Der Herr hält sodann seine Verurtheilung

zunächst durch ein warnendes Wort, menschlicher Anstrengung gegenüber, aufrecht, v. 41 und 42. Dass die Kinder Israels in v. 41 sobald ihre Sünde anerkennen, und auch zum Kampfe bereit sind, ist keineswegs auffallend. Das erstere thaten sie, weil ihnen das Gegentheil ganz sichtlich, statt zu helfen, nur geschadet hätte. Sie thaten es nicht aus wahrer, sondern Cainitischer Reue (Gen. 4, 13), die nicht den Herrn, sondern den irdischen Verlust im Auge hat: *fuit poenitentia amissi, non admissi,* Hebr. 12, 14 (Joh. Gerh.). Ihre Bereitwilligkeit zu kämpfen erklärt sich daraus, dass sie nur aus Unmuth muthlos geworden waren. Jetzt, wo der Unmuth dem Schmerze darüber, dass sie Canaans verlustig gehen möchten, wich, konnten sie verwegen und unbesonnen sein. *Sic semper sumus vel nimis timidi, vel nimis tumidi,* Jer. 17, 9 (J. Gerh.). Zu Grunde liegt beide Mal ein und derselbe Trotz, der sich in Gottes Willen nicht fügen kann. Jetzt hätten sie ihre Lage, wenn es anders noch möglich war, nur dadurch bessern können, dass sie sich unter Gottes gewaltige Hand willig gedemüthigt hätten. Ist doch auch für den wahrhaft Bussfertigen eine gewisse Süssigkeit in der Strafe; er vermag die Hand zu küssen, die ihn schlägt, nicht blos, weil sie dennoch eine liebe Hand ist, sondern auch, weil sie Recht hat. „Und ihr gürtetet um“ — die Waffen pflegten im Gürtel getragen zu werden, — „ein jeder seine Kriegswaffen.“ כְּלֵי מִלְחַמְתּוֹ ist gewissermaassen ein Nom. comp.: das Suff. tritt daher, obwohl dem Hauptbegriffe כְּלֵי zugehörig, an das Ende des Ganzen: Ew. 291[b]. Die Unbesonnenheit deutete sich nach Num. 14, 40 schon in der Eilfertigkeit an. Sofort früh am Morgen, ohne alle weiteren Vorbereitungen, erstiegen sie das Gebirge, das doch bei Kades ziemlich unzugänglich war. Hier deutet der tadelnde Ausdruck: „und ihr hattet die Verwegenheit — וַתָּהִינוּ — zu ersteigen das Gebirge“ auf die Strafwürdigkeit hin. Das Hiph. הֵהִין ist nicht nach dem Arab. أَأَن als „bereit sein“ zu erklären, wie Kimchi und Vatablus: *voluistis,* während Onck. und Jon, *coepistis* haben. Schon die Alex. muss einer andern Erklärung gefolgt sein: συναθροισθέντες ἀνεβαίνετε εἰς τὸ ὄρος. Das Arab. هان oder هون, *facile, vile fuit,* hat in der entsprechenden 4ten Conj. *vilipendit.* Dathe u. A. halten unser Wort nach L. de Dieu für gleichbedeutend damit. H. Mich.: ihr verachtetet, vernachlässigtet, nämlich den göttlichen Befehl, so dass ihr hinaufstiegt. Richtiger aber noch wird man, wie die nach dieser Auffassung nothwen-

dige Ergänzung beweist, annehmen, dass das Hiph. so viel heisst als: mit Verachtung, d. i. verwegen, oder hochmüthig handeln. So deutet sich denn nicht allein leicht ein Uebergang von dem Verbum zu dem Nomen הון Reichthum an, sondern unsere Stelle wird dadurch auch vollkommen parallel zu Num. 14, 44, wo das Hiph. von עפל gebraucht ist, was nicht vernachlässigen, sondern aufgeblasen sein, oder sich aufgeblasen betragen, heisst; es erhellt zudem, dass unser Wort dem in v. 43 gebrauchten תָזִדוּ vollkommen entspricht. — v. 42. Allerdings, obwohl Israel in der Hauptsache verworfen ist, lässt es der Herr doch noch nicht in allen Stücken aus seiner Hand. „Ziehet nicht hinauf etc. וְלֹא תִנָּגְפוּ und werdet nicht erschlagen!“ Es hat doch noch immer eine wenn auch nur untergeordnete Mission, nämlich in Betreff des neuen Israels, und darum zunächst auch noch die Nothwendigkeit einer gewissen Fortdauer: — so sehr ist es Gottes Art, statt dem Abraham aus Steinen Kinder zu erwecken, das bereits Vorhandene, soweit es noch irgend angeht, zu benutzen. Er ist gross genug, auch diesen offenbar schwierigeren Gang zu gehen. Aber die Verwerfung in der Hauptsache, nämlich dass es aufhörte, den Herrn in seiner Mitte zu haben, mit dem es alles (7, 21), ohne den es nichts vermochte (31, 17), stellte sich ganz naturgemäss auch äusserlich dar: die Bundeslade durfte nicht mit ihnen hinaufziehn: Num. 14, 44.

Seinem Worte lässt der Herr der Hartnäckigkeit gegenüber die That folgen v. 43 und 44. Der 43ste v. scheint durch Wiederaufnahme des: „ihr empörtet euch wider den Befehl des Herrn“ absichtlich an sein Gegenstück, an v. 26 erinnern zu wollen. Der Sinn ist: dieselbe Empörung, die sie sich dort zu Schulden kommen liessen, als sie das Gebirge nicht ersteigen wollten, liessen sie sich auch jetzt zu Schulden kommen, als sich ihr Trotz in entgegengesetzter Weise äusserte. Verdeutlichend setzt Moses וַתָּזִדוּ bei. הֵזִיד, ursprünglich kochen, Gen. 25, 29, aufwallen, Ps. 124, 5, in Uebereinstimmung mit dem Arab. زيد (*intumescere*), heisst dann muthwillig, nämlich ohne und gegen Befehl, 17, 12: 18, 22, ja wohl gar gegen alle Vernunft, 1 Sam. 17, 28, und doch mit voller Absichtlichkeit, Ex. 21, 14, handeln. Es wird damit ihre Sünde so recht als eine nicht aus Schwachheit, בִּשְׁגָגָה, sondern aus positiver Bosheit, בְּיָד רָמָה (Num. 15, 27—31), gethane bezeichnet, als eine, die, so lange anders noch wirklich eine Gemeinschaft mit Gott dauert, unmöglich

ist. v. 44. „Und es zog aus der Amoriter, der da wohnte auf diesem Gebirg, euch entgegen.“ Speciell vom Amoriter, nicht vom Canaaniter im Allgemeinen (Num. 14, 45) ist die Rede, weil der südliche Hauptstamm zumeist in Betracht kam, vergl. v. 19. 20ff., und zugleich auch die Canaaniter im Allgemeinen zu repräsentiren vermochte. Die Amoriter werden aber nur allein erwähnt, ohne die Amalekiter (Num. 14, 45), weil es hier nicht auf das ganze Detail der Geschichte ankommt, sondern nur auf die grosse Hauptsache, dass derjenige, der da zuerst zu besiegen gewesen wäre, den Angriff von vornherein so glücklich abwehren konnte. Der Amalekiter wird allerdings Num. 14, 45 sogar zuerst genannt, als wäre er voran angegriffen worden; allein der Kampf richtete sich jedenfalls nicht gegen ihn an sich, sondern sofern er mit den Amoritern Gemeinschaft, wahrscheinlich das Land voran am Gebirge inne hatte. Er, der nach Gen. 36, 12. 16 von Edom abstammte (vergl. Hengstenberg Auth. II S. 303), wohnte nach 1 Paral. 4, 42. 43 eigentlich auf dem Gebirge Seir; dass er sich aber von da aus westlicher hin ausdehnte, dass er auch die Azazimat inne hatte, deren Jebel Moyle nach Ritter XIV S. 912 ein „Gränzstein der Völkerverbreitung“ war, und sich von da aus über die Wüste Zin hinaus, vergl. Num. 14, 25, am Fuss des Amoritergebirges ansiedelte, ist schon in der Anm. zu v. 2 besprochen worden. Dass Moses die verfolgenden Amoriter grade mit Bienen vergleicht, braucht man freilich nicht mit Andr. Osiander in einer fast allzu sinnigen Weise daher zu erklären, dass sie *possidentes terram melle manantem Hebraeos, alvearia quasi invadentes, fortiter repulerint.* Allein eine besondere Heftigkeit, wie sie nicht allen stechenden Thieren eigen ist, wird jedenfalls angedeutet, vergl. nicht blos Jes. 7, 18, sondern auch Ps. 118, 12. Die Bienen setzen alles daran, Stachel und Leben, um sich an dem, der sie reizt, zu rächen. Auf die besondere Heftigkeit deutet auch das וַיַּכְּתוּ „sie zermalmten euch von Seir bis nach Horma hin“, statt des einfachen: sie schlugen euch, יַכּוּ. יַכְּתוּם steht Num. 14, 45 erst als Folge von יַכּוּם. Ueber die Form יַכְּתוּ, die die Verdoppelung statt im zweiten, im ersten Radical angenommen hat, nach aram. Bildungsweise, vergl. Ew. 112[e] u. 193[c]. Die Lage von Chorma betreffend, so will sich durch Num. 14, 45, wonach die Canaaniter erst vom Gebirge herabstiegen, um die Israeliten bis Chorma zu schlagen, andeuten, dass es nicht oben auf den Bergen, sondern unten an denselben lag: aus unserm v. selbt aber, da es nicht heisst, in Seir und bis

nach Chormah, was um so beachtenswerther, als das עד so häufig und gern das ו vor sich hat, scheint fast hervorzugehn, dass es noch mit zu Seir gehörte. Da sich nun im Alten Test. nirgends eine deutliche Spur davon findet, dass man den Namen Seir auch auf die im Westen von der Arabah gelegene Hochwüste ausgedehnt hätte, wie man nach Seetzen allerdings heut zu Tage thun soll (Ritter XIV S. 840), so wird man unsern Ort, der eigentlich Zephat hiess, kaum durch die von Rowland (bei Ritter) entdeckten Ruinen von Zepâta, 2½ Stunde südwestlich von Khulâsah (Elusa) am Nordwestende der Azazimat, sondern eher, wenn man auf Namensähnlichkeit bauen darf, mit Robinson durch den Pass es-Safah, der eher als mit in Seir liegend angesehn werden konnte, angedeutet finden dürfen. Den Namen Chorma erhielt der Ort übrigens erst Num. 20, 1—3 durch ein Factum, das dem hier in Rede stehenden gradezu entgegengesetzt war, als die Gemeinde nach dem zweiten Aufenthalte in Kades, was sie hier erlitt, dem Könige von Arad, der den äussersten Süden inne hatte, zurückerstattete. Da die Israeliten damals eben im Begriffe waren, die Arabah zu verlassen, um südwärts das Geb. Edoms zu umziehn, und dann von Osten her Canaan anzugreifen, so konnten sie freilich nicht daran denken, hier schon irgend welche Eroberung für die Dauer machen zu wollen; sie mussten es schon geschehn lassen, dass die Canaaniter Chormah wieder als Zephat herstellten. Allein Josua besiegte den König von Arad von Neuem, Jos. 12, 14; der Stamm Simeon setzte sich dann im Verein mit Juda vollständig in seiner Gegend fest, und stellte auch den von Moses geheiligten Namen Chormah wieder her, Jos. 19, 4: Iud. 1, 17 (vergl. Hengstenberg Auth. II S. 220: Kurtz II S. 421). Wenn nun Moses dennoch schon für diese frühere Geschichte den Namen Chormah in Anwendung bringt, so legt sich eine Bezugnahme auf das nachherige, so entgegengesetzte Factum fast unwillkührlich nahe: es deutet sich der Gedanke an, dass damals auf Grund des eigenen Bannes dieselbe Stätte ein Chormah, eine Bannstätte sein musste, die nachher auf Grund des Banns der Canaaniter eine solche wurde, also der Gedanke, dass Israel, wenn innerlich canaanitisch geworden, an diesen selben Stätten demselben Geschicke erliegt, dem die Canaaniter, oder, wie Hengstenberg (l. l.) es ausdrückt, dass das Gericht am Hause Gottes sich schon vollzogen hatte, noch ehe es sich als ein Gericht über die Welt gestaltete. Auch Num. 14, 45 scheint von demselben Gedanken aus Chormah so proleptisch gebraucht zu sein.

Der Erfolg war v. 45 und 46 die vollste Erfüllung des göttlichen Zornurtheils: „Ihr kehrtet zurück und weintet vor dem Herrn“: obwohl aus bitterem Unmuth, dass sie ihren Willen nicht trotz des Herrn durchsetzen könnten, so doch unter Anerkennung, wenn auch nur unter erzwungener, dass man sich seinem Worte fügen müsste, — und darum vor ihm, was nach stehender Ausdrucksweise s. v. a. vor seinem Heiligthum. Wer des Herrn Herrlichkeit nicht freiwillig und fröhlich documentiren will, muss es weinend thun, zuletzt auch heulend und zähneklappend. Die Hauptsache liegt hier aber in den letzten Worten: „der Herr hörte nicht auf eure Stimme“, die daher auch doppelt ausgedrückt werden. Was hier Israel geschah, droht wesentlich allen, Prov. 1, 24ff. v. 46. „Und ihr wohntet in Kades viele Tage, wie die Tage, die ihr eben wohntet.“ Mit Unrecht finden Cler. und Rosenm. hier die Andeutung, dass Israel dem Befehle in v. 40 gehorcht hätte. Allerdings heisst in Kades bleiben s. v. a. in der Wüste bleiben, aber soweit man irgend konnte, widerstrebte man dennoch. Statt sich wieder weiter von Canaan weg zu begeben, blieb man an seiner Schwelle sitzen; statt von Neuem ein Wanderleben zu beginnen, errichtete man sich festere Wohnplätze: daher יָשַׁב, vergl. Num. 20, 16 und zu v. 2. Die Zeitbestimmung: „viele Tage, wie die Tage, die ihr wohntet“ kann man natürlich nicht nach Seder Olam mit R. Salomo, Abulensis, Munster, Clarius, Vatablus etc. erklären: zu Kades eben so lange, wie ihr in andern Stationen bliebt, also die Hälfte von 38 Jahren; aber auch nicht: noch ebenso viel Tage, wie ihr schon vorher in Kades geblieben waret, nämlich schon vor der Rückkehr der Kundschafter. Nach c. 9, 25: „ich fiel nieder vor dem Herrn die 40 Tage und die 40 Nächte, die ich eben niederfiel“ beruht die Ausdrucksweise auf dem Bedürfniss, den angedeuteten Zeitraum irgendwie näher zu fixiren, obwohl man ihn nicht näher als durch eine Verweisung auf ihn selber fixiren kann. In der That scheint derselbe ziemlich lang und unbestimmt gewesen zu sein, für Viele wahrscheinlich bis an ihren Tod dauernd. So wenig innerliche Bewegung noch im alten Israel statt hatte. Verwesung und Vernichtung war alle seine Bewegung, — ebensowenig äusserliche scheint stattgefunden zu haben. Ein Wegzug des Volkes im Grossen und Ganzen von Kades wird weder im Buch Num. noch hier angedeutet. Ohne dass vom Wechsel des Orts die Rede gewesen, wird Num 15 die Fortsetzung der Gesetzgebung, c. 16 der Aufruhr der Rotte Kohrahs,

c. 17 die Erhebung des ganzen Volks wider Mosen und Ahron, die Plage, die eine ungeheure Menge hinwegraffte, und die Bestätigung des ahronitischen Priesterthums, dann in c. 18 die Feststellung der Rechte und Pflichten des Priesterthums, und c. 19 das Gesetz in Betreff der Verunreinigung durch die Todten mitgetheilt. Dann heisst es zu Anfang von c. 20 plötzlich: „und es kamen die Kinder Israel, die ganze Gemeinde in die Wüste Zin im ersten Monat (nämlich des vierzigsten Jahrs, wie aus der Folgegeschichte klar wird) und es wohnte das Volk in Kadesch. Hier im Deut. heisst es zwar sofort in c. 2, 1: „und wir wandten uns und brachen auf zur Wüste auf dem Wege nach dem Schilfmeer, wie der Herr mir geboten hatte", vergl. 1, 40. Allein hier hat ein Wechsel der Subjecte statt. Statt „Ihr" in c. 1 steht hier plötzlich „Wir". So wird man nun allerdings nicht einen Aufbruch von, und einen zweiten Zug hin nach Kades, mit Ewald (Gesch. Israels II S. 207) gänzlich bezweifeln können. Allein offenbar hatte, wie auch Fries (Stud. und Crit. 1854 I S. 50f.) und Kurtz (II S. 402) gesehen haben, zweierlei zu gleicher Zeit statt. Ein Theil der Gemeinde, und zwar der Mosen oder vielmehr dem Herrn am meisten entfremdete verblieb in Kades, sey's nun in dem Orte dieses Namens, den sie anlegten, oder weiter umher in der Wüste Kades, im heutigen Waddi Murreh und Fikreh an der Südgränze Canaans entlang, oder zerstreute sich auch von dort aus in etwas nach Edom, Canaan und Egypten zu. Ein andrer Theil folgte Mosen die Arabah südwärts, und bewegte sich mit ihm und der Bundeslade allmählich am Seirgebirge hin. Als dann die vom Herrn gesetzte Frist ablief, richtete er sich wieder entschiedener nach Kades zu, theils und vorzüglich, um auch diejenigen aus den nördlicheren Theilen der Wüste, die sich ihm anschliessen wollten, zu sich zu sammeln, theils weil er hoffen durfte, durch das Land der als Brüder geachteten Edomiter einen Durchzug zu gewinnen. Von dieser Annahme einer Zertheilung des Volkes aus erklären sich aufs besste die eigenthümlichen Notizen, die uns über die Zustände Israels, namentlich auch über den religiösen, hin und wieder mitgetheilt werden, nämlich die sehr missverstandene Stelle Amos 5, 25—27, die sich so umschreiben lässt: habt ihr mir denn in der Wüste, die 40 Jahre (in der Zeit nach der Verurtheilung) Opfer dargebracht? Ihr waret so weit davon entfernt, dass ihr vielmehr die Hütte eures Königs und die Säule eurer Bilder, den Stern eurer Gottheit, den ihr euch gemacht, truget. So wenig aber dort, so wenig bedarf ich

auch jetzt eurer; so führe ich euch gefangen über Damaskus hinaus. Ebenso Ez. 20, 10—26, besonders v. 23—26: „so erhob auch ich meine Hand ihnen in der Wüste, sie zu zerstreuen unter die Völker, und zu zersprengen in den Ländern (Arabien, Edom, Canaan, Egypten), deshalb weil sie meine Rechte nicht thaten, und meine Satzungen verwarfen, und meine Sabbathe entweihten und nach den Götzengreueln ihrer Väter ihre Augen standen; so gab auch ich ihnen (s. v. a.: ich liess es zu, dass sie sich gaben) Gesetze, die nicht gut, und Rechte, in denen nicht zu leben, und verunreinigte sie durch ihre Gaben beim Opfern aller Erstgeburt." Von einer solchen Zerstreuung konnte um so mehr die Rede sein, als die, welche sich von Moses losgerissen hatten, der eigentlichsten Einheit, nämlich der in dem Herrn, und der bestimmtesten Sammlung, wie sie durch die religieuse Eigenthümlichkeit zu Stande kommen konnte, beraubt und daher auch innerlich an die Völker hingegeben waren. Zum Götzendienst hatte ihnen der Uebergang noch immer nahe gelegen, wie sowohl der Kälberdienst am Sinai selber, als auch die Erwähnung des Bocksdienstes Lev. 17, 7: Deut. 12, 8 beweist. Uebrigens erhellt schon aus den angeführten prophetischen Stellen, wie wenig sich diejenigen, die den eigentlichen Wüstenaufenthalt auf ein oder wenige Jahre abkürzen, und dafür eine längere Zeit auf den Aufenthalt im Ostjordanlande rechnen wollen, mit der h. Schrift in Einklang befinden. Dazu kömmt die ausdrückliche Angabe hier in c. 2, 14.

Cap. II.

Dass Moses nach der Heiligkeit des Herrn, die das alte Israel verwarf, seine Huld und Treue gegen das junge besonders in Beziehung auf das verheissene Land hervorhebt, ist allerdings nur naturgemäss. Die Eingabe des Landes, auf welchem sich das Bundesleben vollziehen sollte, war die erste und hauptsächlichste, alles andere gewissermassen schon in sich befassende Bundesleistung. Von Bedeutung aber ist es erstens schon, dass er mit der Beschränkung beginnt, nämlich mit der Versagung des Landes der Edomiter v. 1—8, der Moabiter v. 9—15, der Ammoriter und Cafthoriter v. 16—23, dass er ähnlich wie am Anfange der Familiengeschichte vor allem feststellt, der Herr habe trotz seines sonderlichen Verhältnisses zu dem erwählten Stamm und

Volke ein besonderes Verhältniss auch zu den andern, wenigstens den umwohnenden Völkern, — und dann erst damit fortfährt, wie derselbe das Land Sihons v. 24—37, und ebenso das des Og von Basan c. 3 eingegeben. Ohne Zweifel giebt sich hier die Macht desjenigen Monotheismus zu erkennen, der da trotz alles scheinbaren Particularismus dafür hält, dass so, wie ursprünglich, auch zuletzt doch Alle eines einzigen Gottes sind. Bedeutsam ist es sodann aber zweitens auch, dass sich die umwohnenden Völker eines dauernden Besitzes deshalb erfreuen sollen, weil sie ein ähnliches Gericht, wie Israel an den Canaanitern, an einer Seitenbevölkerung vollziehn durften. Das Gebiet, auf welchem Israel weilen soll, ist darnach nicht blos, wo Sodom und Gemorrha gestanden haben, sondern durchweg und selbst noch in seinen Umgebungen eine grossartige Gerichts- und Vernichtungsstätte des Herrn, die unwillkührlich ihre Inhaber immerdar aufs eindringlichste an den vollen Ernst ihres Lebens mahnen muss. Selbst der heitere Genuss der Huld und Treue Gottes ist nicht ohne Erinnerung an den ernsten Hintergrund seiner Heiligkeit.

Die ersten Bewohner der Umgegend, die theilweise noch eher als die Canaaniter untergingen, durchweg aber den neuen Ankömmlingen gegenüber einem so ganz gleichen Geschick erlagen, sind 1) die רְפָאִים im Ostjordanlande und dann auch im südlichen Canaan, besonders in der Gegend Hebrons, 2) הַחֹרִי, die Höhlenbewohner im Seirgebirge, also in Edoms Lande, da wo die Hauptstadt Petra selber in jenem wunderbar romantischen Kessel schön und mannigfach gefärbter Sandsteinfelsen aus unzähligen Höhlen bestand; 3) die עַוִּים im südlichsten Philistäa. Die Choriter und Avvim den Refaim unterzuordnen, berechtigt nichts, obwohl es nahe liegt, sie mit denselben zusammen in Eine Klasse zu setzen. Dagegen erhellt aus v. 11 und 20 in unserm Cap., dass die רְפָאִים in der That die Gen. 14, 5 davon unterschiedenen אֵימִים, die in MoabsGegend wohnten, und die זַמְזֻמִּים, oder wie sie Gen. 14, 5 heissen, die זוּזִים, die Vorgänger der Ammoniter, — aus v. 11 und andern Stellen, dass sie sogar auch die עֲנָקִים, oder בְּנֵי עֲנָק, בְּנֵי עֲנָקִים im südlichen Westjordan-Lande unter sich befassten, vgl. 2 Sam. 21, 15—22. All diese Namen gehn auf die bekannte Leibesgrösse der damit benannten. רָפָה hängt wahrscheinlich mit رفع, *eminens fuit*, zusammen, bezeichnet also den Hochgewachsenen: Alex. γίγας; אֵימִים sind die schrecklichen, זַמְזֻמִּים die Arges Sinnenden (von זמם; Hupf. in der Zeit-

schrift für die Kunde des Morgenlandes III, 2 S. 399), זוזים die langen Menschen, ἔθνη ἰσχυρά nach den alten Versionen; die עֲנָקִים die langhalsigen. Keiner der Namen lässt etwas über die Abstammung jener Völker erkennen: so wichtig es auch in mehrfacher Beziehung ist, zu erfahren, ob sie mit zu den Canaanitern gehörten, so dass eben nur diese in jener Gegend zu Grunde gingen, wie durch die Israeliten, so auch durch andere Völker, oder ob sie etwa Reste einer Urbevölkerung bilden, die zum Theil schon den Canaanitern selber erlag. [1]) Von einem eigentlichen Gegensatze zwischen den Canaanitern und diesen anderen Stämmen findet sich nirgends eine rechte Spur. Allerdings, Gen. 23, 2: 35, 27 wird Hebron schon nach dem einen der Enakiten Kirjat Arba genannt, und doch scheinen dieselben damals nicht anwesend gewesen zu sein; sie haben, scheint es, Hebron erst später wieder gewonnen; es bleibt aber ungewiss, wie. Die Unterdrückung der Riesen wird in unserm Cap. offenbar den Moabitern etc. als ein Vorzug angerechnet, der ihnen einen Anspruch auf dauernderen Besitz gab, wie ihn die Canaaniter nicht hatten. Dass der Rephait Og ein König der Amoriter ist, c. 3, 8. 11 et al., führt statt auf einen Gegensatz, auf ein engeres Verhältniss zwischen beiden; ebenso der Umstand, dass die Amoriter zum guten Theil die Eigenthümlichkeit der Refaim, nämlich Riesen zu sein, theilten: vergl. Am. 2, 9. Ist zwischen den Seitenstämmen und den Canaanitern ein ursprünglicher Unterschied, wie zwischen schon Sesshaften und neu Ankommenden oder Vordringenden, so werden die erstern doch nicht schon in der Weise sesshaft gewesen sein, dass es ihnen darum zu thun gewesen wäre, den letztern einen eigentlichen Widerstand entgegenzusetzen; sie werden dieselben vielmehr zu ihrer Verstärkung gegen Moabiter etc. gern an sich gezogen, ihnen Ländereien eingeräumt, und sie sich in dieser Weise, so lange es anging untergeordnet haben; — die letzteren aber werden, ohne ausgeprägte Eigenthümlichkeit und Verschiedenheit, auf die Art der ersteren leicht eingegangen sein, und

---

1) Für die erstere Ansicht war, in Betreff der Choriter J. D. Michaelis (de troglodytis Seiritis in synt. comment.), in Betreff aller Hengstenberg (de rebus Tyriorum): Movers, Phönizier II, 1: Kurtz, luth. Zeitschrift 1845. 3: Keil, Comment. zum Buch Josua S. 40 ff.: 217 ff.: 230 ff.: 241 ff. Für die letztere dagegen Bertheau (zur Geschichte Israels S. 137 ff.): Ewald (Geschichte Isr.'s 272 ff.): v. Lengerke (Kanaan I S. 178 ff.): Baur (der Prophet Amos S. 76—94): Knobel (Völkertafel): Ritter (XIV, 1 S. 91—118): Delitzsch (Genesis) und Kurtz (Gesch. des A. Bundes I S. 123).

sich mehr oder weniger eng mit ihnen verbunden, ja verschmolzen haben. — Eine grössere Einheit aber allerdings dürfte sich nicht erweisen lassen. Dass die Gesammtheit der Bewohner Palästina's öfter kurzweg Canaaniter heisst, Gen. 12, 6: 13, 7: 15, 16: 34, 30: Jos. 24, 18 etc., dass auch die Gränzen der canaanitischen Völker so weit gezogen werden, dass sie ganz Palästina umfassen, Gen. 10, 19, dass dann die Tochter des Choriters Anah Gen. 36, 2 als Canaaniterin, dass die Enakim in Hebron Iud. 1, 10 kurzweg mit dem allgemeinen Namen der Canaaniter bezeichnet werden, dürfte sich aus dem Verhältniss der gegenseitigen Durchdringung hinreichend erklären, vergl. Jos. 13, 3; an den beiden letzteren Stellen kömmt es zudem nur auf eine allgemeinere Bezeichnung an, die den Gegensatz zu Israel andeute. Nirgends werden die Seitenstämme mit als Zweige des canaanitischen Volkes aufgeführt, was bei der öfteren Wiederholung der verschiedenen canaanitischen Geschlechter um so beachtenswerther ist, Gen. 10, 15—19: Ex. 3, 8. 17: 23, 23: 33, 2: 34, 11: Deut. 7, 1: Jos. 3, 10: 9, 1 : 11, 3 et al. Dagegen unterscheiden sie sich in einigen Punkten ziemlich deutlich von ihnen. Sie finden sich nur auf den Gränzmarken; die Avvim wohnen nicht, wie die Canaaniter von Norden nach Süden zu, sondern umgekehrt, 2, 23; mit Ausnahme vielleicht der letzteren werden die übrigen nicht nach ihrer Abkunft benannt; sie haben eine Grösse, wie sie so sehr an den Amoritern doch nicht hervorstach; sie fangen schon in einer Zeit an hinzuschwinden, wo die Canaaniter noch mitten in ihrer Blüthe sind. Grade c. 3, 11, wo Og als König der Amoriter behandelt wird, tritt der Unterschied zwischen Amoritern (Canaanitern) und ihnen recht bestimmt heraus. Während die Amoriter bis dahin in ungebrochener Macht vorgedrungen waren und unter Sihon vor Kurzem noch die Moabiter bis südlich über den Arnon zurückgeworfen hatten, gehört Og dem Rest der Rephaiten, also einem bereits sehr geminderten Stamme zu; ja er war in seiner Gegend nur noch allein übrig geblieben. Das Gericht war über diese ostjordanensischen Riesenstämme schon zu Abrahams Zeit, Gen. 14, 5, hereingebrochen, hatte auch die Choriter schon mit ergriffen, und hatte sich dann durch die Moabiter, Ammoniter und Edomiter an beiden noch weiter vollzogen. Was frühere oder erste Bewohner, oder besser, was einzelne versprengte Stämme im Verhältniss zu dem erst etwas später nachfolgenden eigentlichen Volke eines Landes zu sein pflegen, stämmige Wald- oder Gebirgs-Menschen, Höhlenbewohner etc., das scheinen in etwas

allerdings diese Seitenstämme auch schon für die Canaaniter gewesen zu sein.

Nur sind sie und zwar nach allgemeinerer Zustimmung auch nicht im Geringsten eine Andeutung von einer nicht von Noah ausgegangenen Völkerverbreitung (Ad. Osiander); dass die Kundschafter sie mit den vor Noah lebenden Nephilim vergleichen, Num. 13, 33, kann dafür gar nicht in Betracht kommen. Schwerlich wird man sie auch nach Ewald (Gesch. Isr.'s I S. 277) mit v. Lengerke (l.c. I S. 180), Knobel und Kurtz dem semitischen Stamme zuweisen dürfen, obwohl Kurtz sie grade deshalb am meisten dem canaanitischen Volksstamme absprechen zu müssen meint, um durch ihre semitische Abkunft die semitische Sprache der sich mit ihnen verschmelzenden Canaaniter erklären zu können. Die semitische Sprache in Canaan wird sich ohne eine semitische Grundbevölkerung ebensogut erklären, wie die der Aethiopen in Africa. Wie Sem und Ham selber enger bei- und ineinander blieben — schon die bekamnte Wortstellung, Sem, Ham und Japhet, dürfte mit diesem Umstand zusammenhängen, — so allem Anschein nach auch ihre Sprachen. Der Umstand, dass der eine Sohn Sems, nämlich Lud, ohne eine Völkerfamilie dastehn würde, wenn man ihm nicht diese südwestlich wohnenden Stämme zuwiese, ist nicht entscheidend genug. In Verbindung mit dem andern, dass Mizraim die Ludim aus sich hervorgehn liess, Gen. 10, 13, enthält er allerdings die Andeutung, dass ein Element unter dem Ludim ein semitisches gewesen sey; der Mehrzahl nach aber und nach den Hauptbestandtheilen müssen die ludischen Völkerschaften nach diesen Angaben in Gen. 10 aus Niederegypten hergeleitet werden. Die Arabische Sage (Abulfeda, Hist. anteisl. p, 16) führt hier auf nichts bestimmteres; sie macht freilich den Laud oder Lawad kurzweg zum Sohne Sems, aber bleibt sich nicht durchweg gleich; sie macht ihn auch wieder zum Sohne Arams (Kazwini Kosmogr. II S. 87: Nuweiri bei Reiske, primae lineae etc. p. 173) und leitet zwar den Amlik, die Amalekiter, aber keine palästinensische Grundbevölkerung von ihm ab, setzt ihn vielmehr zu Arabien, zu Persien und Medien in Beziehung. Den Namen der עַוִּים mit der Stadt עִוָּה (2 reg. 18, 34: 19, 13: Jes. 37, 13) im südlichen Mesopotamien in Beziehung zu setzen, ist zu gewagt. Wir müssen es für die erste und eigentlichste Aufgabe halten, den Sinn des Pentateuch in Betreff dieser Völker zu erforschen. Dass derselbe aber wäre, Semiten hätten den Canaanitern weichen, Semiten wären noch früher als die Canaaniter den vernichtenden

Verhängnissen des Herrn erlegen; ja Moabiter und Ammoniter, Edomiter und Cafthorim hätten sich vor den Canaanitern einen dauernden Besitz grade dadurch erworben, dass sie anders als jene diese Semiten vertilgten, muss nach der Bevorzugung Sems, nach der Zurücksetzung Canaans im Segen Noahs Gen. 9, 25ff. als höchst unwahrscheinlich, ja unmöglich erscheinen. Nach diesem Segen ist nicht anzunehmen, dass Semiten, nicht Canaaniten zuerst jener Verrohung und Fäulniss verfallen seyen, die dem Absterben voranzugehn pflegen; sie haben darnach noch am meisten ein Verhältniss zu dem Einen wahren Gotte bewahrt. Und die Geschichte dient nur zur Bestätigung. Nach den Andeutungen in Gen. 10 und 11 ist auch den Semiten von vornherein gar nicht eine so weite Ausbreitung über die Erde, bis etwa weit in Nordafrika hinein, zuzutrauen. Sie hatten an dem gemeinsamen Gotte, dessen Erkenntniss ihnen vor allen andern eigen war, einen festeren Verband untereinander; hatten auch ohne Zweifel von Anfang an jene mehr innerliche Sinnesweise, die sie, selbst im Unterschiede von Jephet, vergl. Gen. 9, 27, nicht zu Weltbezwingern, deren Sinn ins Weite steht, sondern zu friedfertigeren Nomaden machte. Es scheint für sie charakteristisch zu sein, dass Therach seinen Entschluss, nach Canaan zu ziehn, schon in Haran wieder fallen liess, und dort wohnen blieb, Gen. 11, 21. Ganz anders vertraten neben den Japhetiten von Anfang an auch die Hamiten die äusserliche Bewegung. Sichtlich lassen sich die letzteren überall am Saume der Meere nieder und suchen Schifffahrt und Handel in ihre Hände zu bringen: wie an den Küsten Arabiens, so auch an denen der gegenüber liegenden Länder, Persiens und Africa's, während der Cuschite Nimrod, Hams Enkel, auch die beiden Flüsse, die in den persischen Meerbusen ausfliessen, mit dem anliegenden Lande occupirt. Mizraim, der noch am meisten innerliche Entwicklung und Tüchtigkeit nach verschiedenen Seiten hin zeigt, entsendet alsbald wieder aus sich heraus Stämme, wie die Casluchim und Kafthorim, die nicht weiter in Afrika hinein, sondern theilweis an der Küste des Mittelmeeres nordwärts, ja, weil sie die Gegend schon besetzt finden, bis ans schwarze Meer vordringen, um nach hamitischer Art auch dort Handel und Reichthum an sich zu reissen. Canaan selber endlich entwickelt sich von Sidon aus nicht blos in das Land hinein; die Karthager gehn von ihm aus, um wie über die Nordküste Afrika's so auch über die Küsten Siciliens, Italiens, ja Spaniens ihren Handel und ihre Herrschaft auszubreiten. Fast

hätte es scheinen können, als wenn das grade Gegentheil von dem Noachischen Segen in Erfüllung gegangen wäre: aber offenbar war es dies scheinbare Gegentheil, was die Erfüllung vorbereitete. Gottes Gerichte sind zeitweise verborgen, brechen dann aber desto leuchtender und wunderbarer hervor.

Am wahrscheinlichsten ist die Seitenbevölkerung der Canaaniter nach dem ganzen Sinn des Pentateuch von den Hamiten abzuleiten, und zwar am bessten von denen zwischen Arabien und Egypten, oder von den Egyptern selbst. 1) Von vornherein ist es wahrscheinlich, dass Palästina von Süden her betreten wurde. Hier hing es mehr mit bewohnbarem Lande zusammen; selbst das Meer war ein Verbindungsmittel. Oestlich war es dagegen durch die Wüste, nördlich durch das Gebirge abgetrennt. 2) Vom Aelanit. M.-B. aus einerseits und von Egypten aus andrerseits zieht sich die Seitenbevölkerung im Süden Canaans hin, um sich nordwärts einerseits bis Gaza 2, 23, andrerseits bis gen Damaskus am Jordan hinauf auszubreiten, nimmt also grade die Gegenden der belebtesten Handelsstrassen ein. Erst allmählich scheint sie sich, je weiter vom Meere entfernt, desto mehr vom Handel abgewandt zu haben, so dass die Verbindung stockte, und Kederlaomer mit seinen Verbündeten dieselbe zu seinen Gunsten herzustellen veranlasst war (Gen. 14). 3) Am meisten hat doch auch die Leibesgrösse grade die Hamiten ausgezeichnet. Die סְבָאִים heissen Jes. 45, 14 אַנְשֵׁי מִדָּה, Männer des Maasses; die Aethiopen Jes. 18, 2. 7 עַם מְמֻשָּׁךְ, ein langgestrecktes Volk; Herodot noch rühmt ihnen nach: λέγονται εἶναι μέγιστοι ἀνθρώπων (III, 20). Solinus c. 30 behauptet sogar: *Aethiopes duodecim pedes longi,* was etwa zu der Grösse des Rephaiten Og 3, 11 stimmen würde. Aehnlich Agatarchides, vergl. Bochart geogr. s. p. 250. 1 Par. 11, 23 wird ein Egypter erwähnt, der ein אִישׁ מִדָּה, 5 Ellen hoch war. Winer im Reallex. sagt in Betreff Egyptens: „an den Männern wird eine hohe Körperstatur (vergl. die alten Uebersetzungen zu Ez. 16, 26) gerühmt. Die Philister, eine Abzweigung der Egypter, haben ihren Goliath, 1 Sam. 17, 4 und Lachmi 1 Par. 20, 5, die nicht, wie die anderen riesigen Männer unter ihnen 2 Sam. 21, 15—22, von den Rephaiten abgeleitet werden. 4) Jedenfalls hat Egypten schon in frühester Zeit grade im Norden seine Hauptentwicklung gehabt, so geneigt man auch in neuerer Zeit gewesen ist, seine Colonisation und Civilisation von Aethiopien und den Quellen des Nils herzuleiten, vergl. Herod. II, 30: Jomard in der descr. t. 9 p. 163ff.: Wilkinson, manners etc. I p. 4 und Hengstenb. die

Bücher Mosis S. 18; es hat grade nach Canaan hin mehrere seiner Stammabzweigungen entsandt. Die Ludim, die als die zuerst erzeugten Gen. 10, 13 aufgeführt werden, scheinen zunächst am weitesten nach Norden vorgeschoben zu sein. Wie schon der Name auf eine Berührung mit dem Lud der Semiten führt, so deuten auch die alten Uebersetzer auf den nordöstlichen Theil des Delta als die ihm zugehörige Gegend, wo die Arabaegyptii wohnten, auf die Gegend der Hyksos (vergl. Knobel, Völkertafel S. 229 ff.). Wie etwas später die unter Mizraims Stämmen zuletzt genannten Casluchim und Cafthorim die Philister nach Canaans Küste hin von sich ausgehn liessen, so dürften die Ludim schon früher, ehe sich noch die Canaaniter weiter ausgebreitet hatten, einzelne Colonien von Avvim und Refaim aus sich entsandt haben, wenn letztere nicht umgekehrt auch von Arabien aus zu ihnen hin überflutheten. Die Niederegypter zeichneten sich vor den übrigen immer in etwas durch ihre kriegerische Art aus, vergl. Jer. 46, 9: Ez. 30, 5: Her. II, 163 f.: Thucyd. I, 110, was wohl zu den gewaltigen Enakskindern passen dürfte. Dass sich die später erst einwandernden Cafthorim feindlich gegen die Avvim verhielten, vergl. v. 23 hier, kann dagegen nicht geltend gemacht werden: übrigens haben die letzteren nach Jos. 13, 3 wenigstens theilweise noch neben und unter den fünf Philisterfürsten fortbestanden. 5) Auf ein näheres Verhältniss zu den Philistern führt auch der Umstand, dass sie bei diesen, so weit sie sich vor den Israeliten retteten, Zuflucht nicht blos suchten, sondern auch fanden, ja vielleicht schon länger hatten, vergl. Jos. 11, 21 f. und 2 Sam. 21, 15—22. 6) Die Sprache, die wesentlich die canaanitische gewesen zu sein scheint, kann wenigstens nicht gegen die egyptische Abstammung geltend gemacht werden; es verhält sich mit ihr ohne Zweifel ähnlich, wie mit der philistäischen, die schon durch פְּלֶשֶׁת an das Aethiopische erinnert, und auch sonst semitische Elemente genug enthalten zu haben scheint, dennoch aber — vergl. weiter unten — ihre egyptische Abkunft nicht verleugnet.

Die neuen Inhaber der Umgegend Canaans betreffend, so wird zweifelsohne neben ihrer Verwandtschaft mit Israel auch ihre damit zusammenhängende Art und Weise Grund dafür gewesen sein, dass sie die alte Bevölkerung ausrotten und sich eines vom Bundesvolke nicht gefährdeten Besitzes erfreuen durften. Ihre Art und Weise aber war in etwas mit bedingt durch die Eigenthümlichkeit ihrer Gegend. Wie nun schon Esau, der

Stammvater, solche Fluren und Wälder liebte, von deren Würzen auch seine Kleider dufteten (Gen. 27, 27) und wie ihm dann in seinem Segen fette Gegenden und der Thau des Himmels zugesprochen wurden (Gen. 27, 39): so hatten die Edomiter, seine Nachkommen, ein Land inne, das wenn auch zwischen zwei Wüsten hineingeschoben, zwischen die Arabah und die östlichere arabische Wüste, dennoch mit gewissem Recht fruchtbar, ja anmuthig genannt werden konnte. Robinson sagt: „der Charakter dieser (der edomitischen) Berge ist ganz verschieden von dem der westlich von der Arabah liegenden. Letztere, welche nicht mehr als $\frac{2}{3}$ so hoch zu sein scheinen, sind gänzlich wüste und unfruchtbar, während die im Osten sich allem Anschein nach einer Fülle von Regen erfreuen und mit Büscheln von Kräutern und gelegentlich mit Bäumen bedeckt sind. Die Waddis sind auch voll von Bäumen, Sträuchern und Blumen, während die östlichen und höheren Gegenden zum Theil bethaut werden und gute Erndten hervorbringen." Südlich vom Waddi Musa und Petra, auf der syrischen Pilgerstrasse nach Mecca sind „den Pilgern die Gärten und Weinberge von Maan nicht weniger willkommen, als ihren Kameelen die von den Bewohnern Maans gesammelten wildwachsenden Kräuter. Die Pommeranzen, Apricosen und Pfirsichen von Maan sind vortrefflich" (Burckhardt S. 724). Grossartig und schön zugleich in ganz eigenthümlicher Weise ist das oleanderreiche Waddi Musa an der Ostseite des Hor, durchflossen vom Ain-Musa, und merkwürdig durch die Trümmer des alten Petra. Nur herrscht keine eigentliche Fülle der Fruchtbarkeit, die der Arbeit entwöhnt, und das Clima ist durchaus nicht so erschlaffend, wie sonst wohl in diesen südlichen Gegenden. Schon als Hochland hat Seir nicht einen so heissen Sommer, und zudem ist es noch in besonderer Weise kühlenden Winden ausgesetzt. Der Winter ist sogar gebirgisch kalt. Die Luft ist ausserordentlich rein, daher denn auch die Gegend wegen der Gesundheit ihrer Bewohner berühmt geworden ist, und den Namen des gesunden Palästinas erhalten hat.

Ein Volk, wie das edomitische, das von Hause aus lebensfähigere Elemente hatte, als die Choriten, musste sich auf diesem Boden längere Zeitläufte hindurch einer höheren Kraft, Lebensfrische und Blüthe erfreuen. Nach dem Vorbilde seines Stammvaters (Gen. 25, 27) und zur Erfüllung des Spruches Isaak's, Gen. 27, 40, lebte es theilweise auf seinen Bergen von der Jagd, und verband damit auch wohl ein räuberisches Leben. Es war

genug in den Waffen, um den Muth und die Kräfte in Spannung zu erhalten. Kühnheit und Stolz beseelten es, vergl. Obad. v. 3; in der ganzen alttestamentlichen Geschichte erscheint es thatkräftig, unternehmend, die Freiheit mehr als das Leben liebend, und daher immer wieder die Knechtschaft abschüttelnd, so wie es Isaaks Segen schon angedeutet hatte, und zwar noch in den spätesten Zeiten. Nennt es Jos. bell. J. IV, 14 ein θορυβῶδες καὶ ἄτακτον ἔθνος, ἀεί τε μετέωρον πρὸς τὰ κινήματα καὶ μεταβολαῖς χαῖρον, so charakterisirt er es damit ganz richtig, wenn auch in einer Ausdrucksweise, die der allmählig entstandene bittere Nationalhass mit sich brachte. Neben der Jagd trieben die Edomiter aber auch Ackerbau und Viehzucht (Num. 20, 17), und entgingen so der Gefahr, zu verrohen. Durch die eigenthümliche Lage ihres Landes, vermöge deren es von der grössten Handelsstrasse der alten Welt berührt wurde, nämlich von der zwischen dem arabischen (oder auch persischen) und mittelländischen Meer, und oft auch wohl von der andern zwischen Egypten und Syrien [1]), wurden sie auch unwillkührlich in den Handel mit hineingezogen (wenn auch Ez. 27, 16 אֲרָם, nicht אֱדֹם zu lesen sein sollte), und durch mannigfaltige Berührungen zu einer gewissen Entwicklung veranlasst (vergl. Heerens Ideen I, 2 p. 107). In Folge dess gelangten sie verhältnissmässig früh, — eine Frühzeitigkeit, die schon Gen. 36, 31 durch einen Vergleich mit Israel ausdrücklich hervorgehoben wird — zu einer geordneten Verfassung, zuerst in 14 einzelnen Stämmen unter Allufim (Gen. 36, 15—19), bald verbunden unter einem gemeinsamen Oberhaupt, einem König, der charakteristischer Weise anfangs ein Wahlkönig war (Gen. 36, 31—39), allmählich aber erblich geworden zu sein scheint, vergl. 1 reg. 11, 14. 17: Jes. 34, 12 kann bei Vergleichung von Jes. 3, 6 dagegen nicht geltend gemacht werden. Aber das nicht blos. Wie Egypten seine Staatsweisheit, Jes. 19, wie Saba schon zu Salomos Zeit seine Spruchweisheit hatte, 1 reg. 10, 1 ff.: vergl. auch 1 reg. 5, 10, so hatte auch Edom an dem Ruhme der Weisheit Antheil, Ob. v. 8: Jer. 49, 7: Bar. 3, 22. 23: daher denn auch der Angesehenste unter den drei Freunden Hiobs aus Theman, einem Hauptorte der Edomiter, her sein, und schon durch seinen Namen an Esaus Geschlecht erinnen muss. Die Religion

1) Plin. hist. n. VI, 28: *huc* — nämlich nach Petra hin — *convenit utrumque bivium, eorum, qui Syriae Palmyram petiere, et eorum, qui ab Gaza venerunt.*

dürfte allerdings auch hier bald zur Naturreligion hinabgesunken sein. Hadad, der Name einiger edomitischer Könige, Gen. 36, 36: 1 reg. 11, 14 deutet auf Sonnendienst (v. Lengerke, Kenaan S. 298), ähnlich wie der amalekitische Königsname Agag, *valde ardens, splendens* (Hengstenberg, Auth. II S. 308). Movers (Phön. I S. 337) vermuthet bei ihnen einen Feuergott. Aber doch dürfte sich der edomitische Cultus, wie der altarabische und wie der ältere persische Lichtdienst von der Bilderverehrung und überhaupt von den gröberen Ausartungen des Heidenthums fern gehalten haben. Die Araber, die ja als die nächsten Nachbaren am meisten in Vergleich kommen, hatten in ihrem alten Heiligthum, der Kaaba zu Mecca, bis dahin, wo der letzte der bisherigen Hüter, der letzte Giorhamide, Amru ben El-Aarith, weinend dasselbe verliess (Schultens, monum. vet. Ar. p. 4) kein Götzenbild: erst nach dem Sturze der Himjaritischen Macht in den letzteren Zeiten vor Muhammed gewannen mit einem aramäischen Cultus Götzenstatuen Eingang (Abulf. hist. anteist. p. 151 ed. Fleischer). Erst 2 Par. 25, 14f. wird von Amazjah erwähnt, dass er die Götter der Kinder Seirs von seinem Feldzuge dorthin mit nach Jerusalem gebracht und aufgestellt habe, um sie anzubeten und ihnen zu räuchern. Und selbst dieser Zug noch dürfte für eine feinere Art heidnischer Verehrung sprechen. Amazja war einer der besseren Könige (2 Par. 25, 1). Jos. (Antiqu. XV, 7. 9) nennt einen idumäischen Götzen Κοζέ. Es ist immerhin beachtungswerth, dass Jes. in der Reihe der Heidenvölker c. 13—23 (27) Edom nicht mit aufführte, wahrscheinlich, weil es sich eben nicht als eine besondere, bestimmter ausgeprägte Gestaltung des Heidenthums fassen liess. Es konnte zwar dem Bundesvolke in den späteren Zeiten ganz besonders verhasst werden, — aber einfach deshalb, weil es durch die nahe Verwandtschaft mehr denn irgend ein anderes Volk zur Freundschaft verpflichtet gewesen wäre, vergl. Am. 1, 11. Es konnte sogar zu einem Repräsentanten des gesammten feindlichen Heidenthums werden, Am. 9, 12: Jes. 34. 35. und 63, 1f.: es wurde es aber mit um seines Stammvaters willen. In Einheit mit ihm repräsentirt es die letzten und gefährlichsten Nebenbuhler, welche in den Augen der Isaaks von Natur dazu bestimmt scheinen, die dem Bundesvolke gebührende Hegemonie inne zu haben. Vergl. noch zu v. 5.

Moab und Ammon unterscheiden sich nicht unwesentlich von Edom. Die Berge Moabs, die sich östlich vom todten Meer kahl und düster erheben, sind öde Kalksteinfelsen, die bis zu

2500 Fuss emporsteigen. Das Land ist durchweg gebirgig. Der Waddi el-Ahsy, der die südliche Gränze gegen Edom hin bildete (Jes. 15, 7 נַחַל הָעֲרָבִים), muss sich durch steile Sandsteinfelsen seinen Lauf bahnen; der Waddi el-Modjeb, oder Arnon, der von Moses Zeit ab bis zur Wegführung der transjordanensischen Stämme die nördliche Gränze bildete, — Jes. 15 und 16, wo sie auch nördlich davon wohnen, gehört erst der Zeit nach jener Wegführung an, — hat seinen Lauf durch ein fürchterlich wildes und tiefes Felsthal hin, dessen Seitenwände fast senkrecht abgeschnitten sind. Aber nicht blos diese beiden Gränzbäche, auch nicht blos der Waddi Kerek in der Mitte von beiden, der hier v. 13 erwähnte Sared, sondern noch manche andere Bäche fliessen dem todten Meere zu, und befruchten, befruchteten noch mehr in früheren Zeiten die Thäler. Trifft man auch noch nirgends Waldungen, wie nördlich vom Arnon in Gilead, so wurde doch nicht blos Viehzucht. 2 reg. 3, 4, sondern auch Getreide-, Obst- und Weinbau mit so gutem Erfolg getrieben, dass die Israeliten in Zeiten der Theuerung hierher ihre Zuflucht nahmen, Ruth 1, 1. 2, ja dass Jeremias c. 48, 7 den Moabitern ein Vertrauen auf ihre Vorrathshäuser vorwirft. Die Ebenen bei Kerek, der jetzigen Hauptstadt, sind noch heut zu Tage gut bebaut, und noch die jetzigen Bewohner zeichnen sich durch besondere Gastfreundschaft aus; sie führen noch am meisten ein patriarchalisches Leben. Dass es ebenso auch bei den Ammonitern, trotzdem, dass sie mehr nach der Wüste zu nördlich vom Arnon vorgeschoben waren, Weinbau gab, erhellt aus der Erwähnung von אָבֵל כְּרָמִים, Iud. 11, 83, nach Eusebius (Onom. ἀμπελόφορος Ἄβελ) ein Weinort, der 6 röm. Meilen von der Hauptstadt Philadelphia liegt; dass sie reichlichen Getreidegewinnst hatten, geht aus Ez. 27, 17: 2 Par. 27, 5. vergl. Ez. 25, 4 hervor. Ihre Hauptstadt, Rabbath Ammon, oder schlechthin Rabba, von der Zeit der Ptolemäer ab Philadelphia, erfreute sich grosser Pracht und Bedeutung.

So düster auch das Aussehn des Landes von Seiten des todten Meeres her war: bei den Bewohnern, namentlich den Moabitern scheint daher dennoch, besonders auf Grund ihres Weinbaues, fröhliche Ausgelassenheit ein hervorstechender Charakterzug gewesen zu sein, fast wie zur Erinnerung daran, dass schon ihr Stammvater Lot ihre Ahnherrn im Weinrausche gezeugt hatte. Sinnengenuss war das höchste, was man hier erstrebte, und die Natur ermöglichte ihn. So lebte man in der harmlosesten, d. i. in der fleischlichsten Sicherheit, Jer. 48, 11. Eben wegen ihres

so heitern Lebensgenusses droht ihnen Jesaias c. 15 und 16 so düstere Verstörung und Trauer, vergl. Jer. 48, 33. Schon Bileam nennt sie Söhne des Getümmels (Num. 24, 17), und zwar wahrscheinlich nicht von den *continuis incursionibus, certaminibus et vexationibus* (Verschuir), durch die sie sich keineswegs vor anderen Nachbarvölkern Israels auszeichneten, sondern wegen des fröhlichen Getümmels in ihrem Lande.[1]) Ihr König Eglon war ein Mann fett gar sehr, Iud. 3, 17, und hatte ein Kühlungsgemach. Die 10,000 Mann, die er diesseits des Jordans aufgestellt hatte, sind wie Kriegsmänner, auch fette Männer, Iud. 3, 29 אִישׁ כָּל־שָׁמֵן, Männer wenn auch voll Kraft, so doch vor allem auch voll Saft: dass das letztere Moment auszuschliessen, wird noch von E. Meier, Gesch. der poet. Nat.-Lit. der Hebr. S. 105 mit Unrecht behauptet. Von Mannestüchtigkeit, von Tapferkeit möchten sich vielleicht einige Spuren bei den Ammonitern finden, wie in der Richterzeit schon, Iud. 11, so auch zu Anfange des Königthums Sauls, 1 Sam. 11, — sehr wenige aber, oder vielmehr gar keine bei den Moabitern. Balak, der Moabiterkönig in Moses Zeit, hat sich von dem Amoriterkönig Sihon bis südlich vom Arnon zurückdrängen lassen, Num. 21, 28, und nimmt Israel gegenüber statt zu den Waffen, zu Bileam seine Zuflucht. Als die Moabiter Israel in der Richterzeit knechteten, bedienten sie sich nicht blos der Ammoniter, sondern auch der kriegerischen Amalekiter, Iud. 3, 12. 30. Als Ehud den Eglon umgebracht hat, kann er entrinnen und über den Jordan gelangen, weil die Leute des Ermordeten zaudernd stehn, v. 26; er kann Israel zum Streit versammeln, die Fuhrten des Jordan besetzen, und die 10,000 Mann in dem diesseitigen Standquartier niedermachen, ohne dass von Moab her auch nur ein Versuch, ihm zuvorzukommen, gemacht wurde. Wenn sie bei Jer. 48, 14 sprechen: „wir sind Helden und Männer der Kraft zum Kriege", so ist das nicht ein Selbstruhm, wie bei Edom, oder sonst einem kräftigen Volke, sondern eine leere Prahlerei, ähnlich der der Weintrinker, Jes. 5, 21. 22. Ebensowenig giebt es bei ihnen Spuren von einiger Geistesentwicklung. Desto mehr aber sticht ihr Hochmuth,

1) Erst so erhält dann die Weissagung des Amos ihr volles Licht. Moab, dieweil es das Getümmel liebte, soll in Getümmel sterben, dieweil es Geschrei und Posaunenhall liebte, soll es in Kriegeslärm umkommen. Ganz ähnlich Jes. 16, 9: in deine Obstlese und Getreideerndte fällt ein Hedad (Hurrah): statt des Erndtehurrahs ein Kriegshurrah. Jer. 48, 33: Hurrah ist nicht mehr Hurrah.

ihr Selbstvertrauen, ihre Ruhmrederei hervor. Die Propheten haben dergleichen leicht auch an anderen Heiden zu rügen; aber mit so besonderem Nachdruck thun sie es sonst nicht. Jesaias häuft in dieser Beziehung c. 16, 6 Ausdruck auf Ausdruck. Cap. 25, 11, wo er die künftige Hoheit des Reiches des Herrn und die Erniedrigung seiner Feinde in Gegensatz stellen will, gedenkt er vor allem der Erniedrigung der Moabitischen Ueberhebung. Jer. nimmt c. 48, 29 Jesaias Worte wieder auf: vergl. v. 14. 27 etc. Aehnliches hat Zephanjah c. 2, 8. Mit aus dieser Ueberhebung Moabs erklärt sich die Art, wie David so verächtlich von ihm redet, Ps. 60, 10 und 108: „Moab ist mein Waschtopf" („das Gefäss, worin man sich die Füsse wusch, war ein unehrliches, vergl. Herod. II, 172": Hengstenberg im Comment.), — und ebenso auch die Weise, wie Jesaias es in Zukunft so schmählich gedehmüthigt sieht, c. 25, 10: „Und zertreten wird Moab auf seiner Stätte, wie Stroh zertreten wird in der Mistpfütze" etc.: vergl. Jer. 48, 26. Die Religion der Moabiter war im Zusammenhang mit ihrem Character vor allem eine wollüstige Feier der zeugenden Naturkraft, als Folge davon aber auch wieder eine verzweiflungsvolle, grausame der feindlich zerstörerischen. Baal Peor repräsentirte die erstere, Num. 25, 3 und 31, 16, Camos oder Milcom, Molech die letztere: Camos, wahrscheinlich von כמשׁ zertreten (Movers Phön. I, 354 f.) ist der moabitische Name, Num. 21, 29; 1 reg. 11, 7 und 2 reg. 23, 13, Milcom oder Molech der ammonitische, vergl. Jer. 49, 1. 3; nach Iud. 11, 24, wo Jeftha auch den Ammonitergott Camosch nennt, scheinen beide wesentlich dasselbe gewesen zu sein. — Allerdings waren trotz alledem die Moabiter und Ammoniter zweifelsohne bessere Nachbarn für Israel, als es die Emim und Samsummim, die Schrecklichen und Böses-Sinnenden, die ihre Namen nicht blos von ihrer Grösse und Stärke, sondern auch von ihrer räuberischen Lebensweise empfangen haben dürften, gewesen sein würden. Nicht blos Elimelech mit seinem Weibe Naemi, Ruth 1, 1. 2, sondern auch David suchte und fand bei Moab Aufnahme, 1 Sam. 22, 3. 4; David auch bei den Ammonitern, bei ihrem Könige Nachasch 2 Sam. 10, 2. Und eine wie anziehende Gestalt ist die Moabiterin Ruth, die Stammmutter Davids! Allein der Unterschied des Verhaltens gegen Ammon und Moab einerseits, gegen Edom andrerseits, der c. 23, 4. 8 verordnet wird, war dennoch natürlich und tief begründet. Ammon und Moab waren wie der Verwandtschaft und der Erzeugung der Stammväter, so auch ihrer ganzen Ge-

sinnungsweise nach doch viel weiter von Israel geschieden als Edom.

Die Cafthorim, die in v. 23 noch nachträglich, aber wesentlich auf Einer Linie mit den Verwandten Israels erwähnt werden, schliessen sich allerdings sowohl ihrem egyptischen Ausgange, Gen. 10, 14, als auch ihrer fernern Geschichte nach aufs engste mit den Philistern zusammen, ja verschwinden fast unter denselben; sind aber dennoch sowohl nach Abkunft und Name, als auch nach der Art, wie sie in unserm Cap. behandelt werden, fürs Erste davon zu unterscheiden. Wenn also als ihr Gebiet das durch Ausrottung der Avvim bis nach Gaza hin erlangte bezeichnet wird, so kann darunter nur das südlich von Gaza nach dem Mittelmeere zu liegende verstanden werden. Mit Gaza beginnt um diese Zeit das Land der eigentlichen Philister (Jos. 13, 3). Zu Abrahams Zeit wohnten letztere noch selbst südlich von Gaza; ihr König heisst ein König von Gerar, was (nach Rowlands Wiederauffindung) 3 Stunden südsüdöstlich von Gaza lag: vergl. Gen. 20, 1 f.: 21, 32. 34: 26, 1. 8. 14. 18. Sie liessen sich demnach allmählich etwas weiter nach Norden zu fortschieben, indem die Cafthorim immermehr andrangen, und eigneten sich die Küste bis nach Gath und Ekron hin an. Die Cafthorim aber befestigten sich dadurch in ihrem Besitz, dass sie einerseits die Grundbevölkerung, die den Philistern noch ausgewichen, jedenfalls noch nicht erlegen war, entweder vertilgten, oder doch in Abhängigkeit von sich brachten, — nach Jos. 13, 3 existirten die Avvim noch neben ihnen fort, — andrerseits gar bald eine Einheit mit den nahe verwandten Philistern eingingen.

Die Annahme einer solchen ursprünglichen Zweitheiligkeit des caftoräisch-philistäischen Volks wirft auf verschiedene Auffälligkeiten in der Schrift ein alle zugleich verdeutlichendes Licht und erwirbt sich dadurch noch mehr Zuverlässigkeit. Vor allem erklärt sie das Verhalten Israels. Abraham verpflichtet sich, Gen. 21, 22, dem Philisterkönige und allen seinen Nachkommen in Gerar die Huld zu erwidern, die er dort genossen, und Moses deutet in unserem Cap. ziemlich bestimmt, obwohl nicht so ausdrücklich, wie bei den Edomitern, Moabitern und Ammonitern, an, dass die Cafthorim südlich von Gaza geschont werden sollten. Bei alle dem wird Jos. 13, 2—4 die ganze Philistäische Küste mit den fünf Städten zu dem Gebiet gerechnet, welches die Israeliten einnehmen sollten: Jos. 15, 4 wird das Land Judas bis ans Mittelländische Meer gerechnet. Iud. 1, 18 erobert Juda, wenn

auch nur sehr vorübergehend, drei philistäische Städte. Die Huld, die Abraham versprach, und das Recht der Cafthorim, das Moses in unserm Cap. andeutet, beziehn sich eben nur auf den äussersten Süden an der Gränze nach Egypten zu, wie es sowohl Gen. 21, 23 als auch hier v. 23 ausdrücklich hervorgehoben wird, nicht auf die nördlichen Philister, sondern auf diese südlichsten, die zu Moses Zeit cafthoräisch waren: aber selbst diesen südlichsten durften sie entzogen werden, wenn sie mit den nördlicheren unzertrennbar verschmolzen waren (vergl. Jos. 13, 3). Israel konnte bei solcher Sachlage fast in einige Unentschiedenheit gerathen. Nachdem die Küstenstädte Judas Jos. 15, 33—44 bereits bestimmt sind, werden die philistäischen Städte, v. 45—47, erst nachträglich genannt. Wahrscheinlich war das Land nördlich von Gaza ursprünglich canaanitisch gewesen, also auch Israel mit zugesprochen; die Philister, die sich nach Abrahams Zeiten mehr und mehr dort eindrängten, raubten es gewissermaassen seinen Nachkommen. So wird die eigenthümliche Gränzbestimmung der Canaaniter Gen. 10, 19 verständlich. Moses kann dort schon nicht mehr unmittelbar die ganze Küste bis Gaza hin als canaanitisch bezeichnen; er zieht die Linie auffallender Weise von Sidon zunächst nach Gerar, nimmt dann aber doch das darüber westwärts hinausliegende Gebiet bis Gaza mit hinein.

Von jener Zweitheiligkeit aus erklärt sich weiter der Umstand, dass sich für die südlichen Philister, als besonderen Bestandtheil, besondere Namen finden, neben Cafthorim noch כְּרֵתִים 1 Sam. 30, 14, ein Name, der dann von den Propheten ausgedeutet und als ein Gesammtname gebraucht wurde, Zeph. 2, 5: Ez. 25, 16: — es erklärt sich, dass die Philister, obwohl eigentlich von den Casluchim ausgegangen, Gen. 10, 14, vergl. mit 1 Par. 1, 12, dennoch Am. 9, 7 von Kafthor abgeleitet, und Jer. 47, 4 Rest der Insel Kafthor genannt werden. Zwar konnte, was der Kafthorim war, nicht ohne Weiteres zu dem der Philister überhaupt gemacht werden; dann hätten sie überwiegen müssen, was schon nach der gewöhnlichen Bezeichnungsweise „Philister“ keineswegs der Fall gewesen zu sein scheint; aber der Name konnte es ausnahmsweise, wenn eine Anspielung auf הִכְרִית „ausrotten“ stattfinden sollte; das Land konnte es, wenn es nur in etwas auch die Heimathgegend der übrigen bezeichnete.

Ziemlich einstimmig bezeichnet man heut zu Tage als die Gegend der Casluchim, von wo die Philister ausgingen, die nördliche Küste Egyptens, nach Pelusium zu, die Cassiotis, da wo

der Mons Casius, bei den Arabern noch jetzt El-Kasrun genannt, an den Namen Casluchim erinnert: wenn sie dann auch allmählich bis nach Kolchis und Kappadocien hin vordrangen, wohin uns die alten Vers. mit beachtenswerther Uebereinstimmung verweisen, die Alex. Vulg. der Syrer und Chaldäer, dazu auch so manche andere Spuren, vergl. Bochart, Phaleg. IV, 32. Cafthor dagegen soll, weil die Cafthorim auch Cretim heissen, und weil es selber Jer. 47, 4 אִי genannt wird, Creta sein: nach Calmet, Lakemacher, Bertheau, Hitzig, Ewald, Knobel, Kurtz u. A. In der That ist auch ein Zusammenhang zwischen Creta und Egypten, wie er bei solcher Annahme vorausgesetzt wird, sehr wahrscheinlich: sehr wahrscheinlich ist es besonders, dass der Name der Insel Creta und der der philistäischen Cretim nicht zufällig neben einander hergehn. Die Creter oder Eteocreter und Karier, die sich zusammenfassen lassen, bildeten einst auf den griechischen Inseln wie Creta und Rhodos, auf dem Küstenland Kleinasiens und hie und da auch in Griechenland eine ungriechische Bevölkerung, die sich viel mehr den unteregyptischen und lybischen Stämmen annäherte, als den asiatischen. Nach Egypten weist der unterweltliche Rhadamantys, was nach dem Egyptischen „Thor der Unterwelt“ bedeuten kann; von Egypten aus beginnt die ganze Genealogie des Agenor, der Europa, dann des Danaus; Ammon, von Saturn und den Titanen bekämpft, floh nach Creta und gelangte dort zur Herrschaft: Movers Phön. I S. 25: II, 2 S. 58—109. 246—257: Stark, Gaza und die Philistäische Küste S. 105.[1])

---

1) Dass der Name כרתים in Palästina mit dem der Creter auf der Insel Creta zusammenhängt, wird um so wahrscheinlicher, als er ebenso wie jener mit demjenigen der Carier wechselt, und eins gewesen zu scheint. Die Davidische Leibwache, die 2 Sam. 8, 18: 15, 18: 20, 7 הכרתי והפלתי, heisst 2 Sam. 20, 23 nach dem Ctib הכרי והפלתי, 2 reg. 11, 4. 19 הכרי והרצים. Denn dass hier כרתי ein Nom. pr. ist, nicht etwa von vornherein appellativisch die Scharfrichterschaft bezeichnet, dürfte bei der Zusammensetzung mit פלתי, und der Abwechselung mit כרי unzweifelhaft sein, wie man auch im Allgemeinen gegen Thenius anerkennt. Nur folgt daraus noch keineswegs, dass sich David eigentliche Creter und Philister zur Leibwache gehalten hätte, was Keil mit Recht und mit triftigen Gründen bestreitet. David hatte nach 2 Sam. 15, 18 schon im philistäischen Gath eine ziemliche Macht, natürlich von Israeliten, um sich her gehabt, und hatte sie daselbst wahrscheinlich nach dem Vorbild der philist. Könige wie geordnet, so auch benannt. Die Namen erhielten sich; doch mochte man sie allmählich appellativisch deuten, so dass dann 2 reg. 11, 4. 19 dem פלתי die רצים substituirt werden konnten. Eine halbe Beibehaltung der gentilicischen Auffassung will auch Böttcher (Collect. hebr. S. 140) und ist in der That grade bei Kriegern sehr natürlich

Allein so sehr auch eine Völkerausbreitung von Egypten nach Creta zu, so wenig ist doch ein Rückzug von Creta nach Palästinas Südküste wahrscheinlich. Auch für Stark ist er unannehmbar. Es führt keine einzige Spur bestimmter darauf. Die Nachricht bei Tacitus (hist. V, 2): *Judaeos Creta insula profugos novissimae Lybiae insedisse,* ist, wie aus dem Zusatze, *qua tempestate Saturnus, vi Jovis pulsus, cesserit regnis,* hervorgeht, wahrscheinlich weiter nichts als ein Versuch, die so ganz eigenthümliche Religion der Juden und ihre Sabbathfeier zu dem Saturn in Beziehung zu setzen, begünstigt durch den Anklang des Namens Ida an Judaei, — und will mit den Philistern keineswegs etwas zu schaffen haben. Thucydides, welcher I, 4. 8 erzählt, Minos habe die Carier von den Cycladen nach der Küste Kleinasiens hinüber vertrieben, redet doch mit keinem Wort von einer Uebersiedelung nach dem verhältnissmässig sehr weit entlegenen Palästina. Der Umstand, dass Gaza in späterer Zeit den Beinamen Μίνῳα hatte (der einem feindlichen Verhältniss des Minos zu den eingewanderten Cariern oder Cretern, wie es nach Thucydides stattgehabt hätte, widerspricht), und dass auch die Marnasverehrer in Gaza ihr Heiligthum dem Κρηταγενής Ζεὺς zuwiesen (Steph. Byz. s. v. Γάζα), dass Marnas bei Epiphanius ein Diener des cretensischen Asterios, der ein Sohn des Minos war, heisst, kann gar nicht als Zeugniss in Betracht kommen. Stark erklärt das Ganze für eine gelehrte Sagenbildung aus Römischer Zeit. Minos galt da als ein Heros, ähnlich universell wie Herakles, an der griechischen, asiatischen und lybischen Küste, als ein allgemeiner οἰκίστης, wie Herakles und Sarpedon, auf den sich gern jede Stadt, besonders neuerer, griechischer Gründung, als auf einen Helden uralten Adels beziehen mochte. Machte sich doch die spätere Rhetorik eine besondere Aufgabe daraus, ἀπὸ γένους πόλιν ἐγκωμιάζειν. Nahe bei Gaza lag ein Dorf Μηνέβητα, was leicht zu Μηνωΐς wurde (l. c. S. 582. 583). Jedenfalls hätten sich die von Creta Zurückwandernden den allerunfruchtbarsten und ungünstigsten Landstrich ausgesucht; überall hätte sich da, wohin sich die sonstige Völkerverbreitung richtete, leicht ein besserer dargeboten. Heimweh aber wäre ein für die Verhältnisse zu absonderliches Motiv gewesen. Cafthor, das nach den obigen Stellen auch die Heimathsgegend der von den Casluchim ausgegangenen Philister, kann nach alle dem nirgends anderswo als ebenfalls im nördlichen Egypten gefunden werden: und heisst es Jer. 47, 4 אִי, so dürfte auch das Küstenland, darf jedenfalls das Nildelta so bezeichnet

werden. Der Name Cafthor selber, der nach Stark S. 77 manche Analogien im Coptischen hat, dürfte an den Nil erinnern. Die Endung *or* erinnert an *ior*, *eor*, Fluss oder Nil; zu vergleichen sind Namen wie Menhor, Dimenhor und Pafor. Für die erste Silbe ist Kafar, ein Ortsname, nach Parthey's Vocabularium coptico-latin. zu berücksichtigen.

Dass die hamitische Abstammung sowohl der eigentlichen Philister als auch der Cafthorim festzuhalten sey, behauptet auch Stark, und versteht sich für uns nach allem Vorhergehenden zu sehr, als dass der neuerdings mehrfach behauptete semitische, oder gar der von Hitzig angenommene pelasgische Ursprung noch ausführlicher in Betracht gezogen werden dürfte. Hat die Sprache ihre semitischen Elemente, so doch auch egyptische. Die Endung von סרן, der Bezeichnung der Philister-Fürsten, von Goliath, Achusath etc. ist egyptisch. Die semitischen Sprach-Elemente waren ohne Zweifel allen Niederegyptern eigen. Dass sich bei den Philistern die Beschneidung nicht findet, spricht nicht dagegen: bei den Egyptern selbst vollzogen sie für gewöhnlich nur die Priester. Der kräftigen kriegerischen Art der Philister war sie zu lästig. Jedenfalls zeichneten sich Cafthorim und Philischtim durch eine gewisse natürliche Tüchtigkeit aus. Stark findet als eine hervorstechende Eigenschaft bei ihnen Festigkeit und Zähigkeit im Durchführen der Pläne, einen Muth, der vor grosser Uebermacht nicht erschrickt, der auf edlem Stolze früherer Grossthaten ruht, — bis auf den letzten, Alexander geleisteten Widerstand. Jedenfalls waren in ihnen solche Nachbarn für Israel ersehen, die da, wenn sie ihm selber nichts anhaben konnten, eine mächtige Schutzwehr gegen die Wüstenvölker bilden, die aber auch, wenn Züchtigung noth that, zu schmerzenden Dornen in den Seiten des Bundesvolkes werden konnten.

V. 1—23.

V. 1—8, die Verordnung in Betreff Edoms. Der 1ste v. knüpft an das Vorhergehende an, um zum Folgenden überzuleiten. Mit den ersten Worten: „Wir wandten uns und zogen wüstenwärts den Weg zum Schilfmeer, wie der Herr mir geboten", sieht er auf 1, 40 zurück. Er meint also den ersten Aufbruch von Kades, der wahrscheinlich noch vor Ablauf des zweiten Jahres der Wüstenführung erfolgte, wahrscheinlich aber nur ein theilweiser war, vergl. zu 1, 46. Er legt aber der langen Zeit der folgenden 38 Jahre nichts weiter bei

als ein Umziehn des Seirgebirges. סבב bezeichnet, wie öfter, so auch hier, das Umziehn nur der einen, hier der westlichen Seite mit ihren Krümmungen, vergl. 2 reg. 9, 18. 19: 2 Par. 33, 14: Erkl. 1, 6: cant. 2, 17, ja schon Gen. 2, 11, und dazu 1 Sam. 7, 16: cant. 3, 2. 3. Er meint ein Hin- und Zurück- und ein neues Hinziehn in die Arabah. Denn er schliesst in die Worte: „und zogen am Gebirge Seir hin viele Tage“ die zweite Ankunft in Kades, die endlich im 1sten Monat des 40sten Jahrs erfolgte, den Tod der Mirjam dort, seine Versündigung, den vergeblichen Versuch, den man von dort aus machte, von den Edomitern die Erlaubniss des Durchzugs durch ihr Land zu gewinnen, den Rückweg nach dem Schilfmeer, den Tod Ahrons, der unterwegs am Fusse des Hor in Mosera starb, den Kampf mit dem Könige von Arad, und die Plage durch die Sarafs, er schliesst das alles (Num. 20. 21) in jene Worte mit ein, wie sehr solches auch schon der Samaritaner und dann alle Ausleger bis auf Rosenm. hin verkannten.

Er versetzt uns in v. 2 und 3, um zu dem hier obliegenden Gegenstand zu kommen, sofort an die Südspitze Edoms, also in den Zeitpunkt, wo Israel durch Edom, Moab und vor Ammon vorbei endlich den Zug nach dem Jordan hin zu unternehmen hatte. War nun der Zug von Kades aus durch den nördlichen Landestheil Edoms nicht gelungen, so deutet schon der ausdrückliche Befehl des Herrn in v. 2 darauf hin, dass der von der Südspitze der Arabah aus nicht fehlschlagen wird. Absichtlich aber, scheints, sind die Worte in v. 3: „genug habt ihr dies Gebirge umzogen“, so gewählt, dass sie möglichst bestimmt an jene zum alten Israel am Sinai gesprochenen Worte erinnern, 1, 6: „genug habt ihr gewohnt an diesem Berge.“ Es deutet sich dadurch der Gedanke an, dass nun erst wieder dasselbe erreicht war, worüber man ohne die Versündigung durch Unglauben schon längst hätte hinaus sein können, das Ende des Alten, der Anfang einer neuen, besseren Zeit, dass aber der Herr immer wieder gewissermaassen nur darauf wartet, sein: „es ist genug“ ausrufen, und die Wüstenpilger in Canaan einführen zu können. In dem Befehle: „wendet euch nach Norden“ liegt: wendet euch auf die östliche Seite Seirs, um dann nördlich durch das Edomitische Gebiet zu ziehen. Da die Edomiter die ganze Ostseite des Gebirgs von Norden nach Süden zu inne hatten, so versteht sich von selbst, dass sowohl Kades im Norden Num. 20 als auch das Südende Seirs hier Gränzpunkte waren, dass also Ausleger

wie Clericus darin keinen Widerspruch oder ein ἄκυρον, *quibus revera scatet Hebraeorum stylus,* hervorzuheben, sondern nur ihre geographischen Kenntnisse zu berichtigen hatten.

Der Herr kömmt in v. 4 und 5 auf die eigentliche Verordnung, und zwar vor allem negativ. Die Veränderung in dem Benehmen der Edomiter, nämlich die furchtsame Erlaubniss des Durchzugs, die dieselben Num. 20, 18f. verweigert hatten, und die der Herr doch hier voraussetzt, dürfte schon deshalb nicht als Unmöglichkeit erscheinen, weil seitdem ein halbes Jahr verflossen war, vergl. Num. 33, 38. Und noch erklärlicher wird sie durch die Verschiedenheit des Terrains, wie treffend Leake (in der Vorrede zu Burckhardt I S. 23), v. Raumer (Zug der Israeliten durch die Wüste S. 44. 45), und nach ihnen Hengstenberg und Kurtz hervorgehoben haben. Wenn das Seirgebirge von der Arabah aus ziemlich steil aufsteigt bis zu einer Höhe von 3000 Fuss, also westlich der Eintritt in Edom sehr leicht verhindert werden kann, so fällt das Land nach Osten hin sehr wenig gegen Arabia deserta ab und kann gegen Angriffe von dort her nicht so leicht geschützt werden. War es den Israeliten erst gelungen, die Südspitze zu umgehn, so war ein gütliches Verfahren gegen sie jedenfalls das klügste. Zudem handelte es sich hier gar nicht mehr wie von Kades aus um einen eigentlichen Durchzug, sondern vielmehr um eine Umziehung, vergl. Num. 21, 4. Von Durchzug konnte nur die Rede sein, wenn man das Land statt in seiner eigentlichen Breite, die nur 4—5 deutsche Meilen beträgt, in seiner weiteren Ausdehnung nahm, und die anliegenden Theile der Wüste dazu rechnete. In der That ist noch heute die Gränze nach Süden und Osten hin sehr unbestimmt, Robinson III S. 104. Ganz richtig hat schon Bonfrère: *intellige per „terminos" non ipsa terrae viscera, sed extremas terrae oras ac fines.* Als Durchzug wird der Umzug nur deshalb gefasst, weil auf Grund eines solchen noch mehr Veranlassung war, das Verhältniss zu den Edomitern festzustellen. Und als Brüder werden dieselben sofort zur Motivirung bezeichnet. Was zu: „hütet euch gar sehr" zu ergänzen ist, folgt in v. 5: vergl. Gen. 31, 24. 25. — v. 5: „kämpfet nicht", eigentlich, „reizet euch nicht auf wider sie." גָּרָה, auch im Aram. reizen, steht nicht vom Erregen im Allgemeinen, sondern vom aufreizenden, auch ohne dass sich „zum Streite" beigesellt, wie v. 9 und 24. Der Herr will also nicht jeden Streit gegen Edom schlechthin verbieten, sondern solchen, dess Veranlassung statt in ihm, nur

in Israel selber läge. Wie wichtig der Grund „denn nicht werde ich euch auch nur (עַד bis auf) einen Fusstritt breit von ihrem Lande geben", mit seiner Begründung, „denn zum Besitz (יְרֻשָּׁה dauernder Besitz, der mit Recht so genannt wird, weil rechtlich, besonders von Gott zugestanden, vergl. v. 9. 12 etc.) habe ich Esau das Seirgebirge gegeben", im Gegensatz zu allem falschen Particularismus ist, leuchtet sofort ein: vergl. v. 12. Dass es aber dennoch Kampf mit Edom geben, dass auch Unterwerfung und Besitznahme eintreten würde, stand nach dem Segen Isaaks Gen. 27, 40 und nach dem Spruche Bileams Num. 24, 18 nichtsdestoweniger fest. Und dass die Israeliten nachher wirklich von den Edomitern selbst zum Kampf und zur Eroberung veranlasst wurden, so dass unser Gebot keineswegs im Wege stand, erhellt selbst aus der kurzen Notiz, die wir über den ersten Angriff auf sie, nämlich über denjenigen Sauls 1 Sam. 14, 47 empfangen. Wie die Moabiter und Ammoniter werden auch die Edomiter dort voran als seine Feinde bezeichnet, und schon aus der Wortfolge: „Saul empfing das Königthum über Israel und kämpfte ringsum wider alle seine Feinde", geht hervor, dass er das Königthum nicht wohl anders empfangen konnte, als dass er diesen Kampf unternahm. Ausdrücklicher noch wird die Initiative und Verschuldung auf Seiten der Edomiter bei dem harten Strafgericht, was David über sie verhängte, 1 reg. 11, 15 hervorgehoben. Uebrigens nimmt sowohl David als auch der Verfasser von 1 Sam. da, wo sie von der Demüthigung dieses Feindes reden, auf die Weissagung Bileams Beziehung; sie wenden in Beziehung darauf denselben Ausdruck עָשָׂה חַיִל, Macht schaffen, an, Ps. 60, 10 und 108, 14: 1 Sam. 14, 47. 48. Vergl. Hengstenberg, Bileam S. 186. Es ist als wollten sie ausdrücklich an jenen Spruch erinnern, der noch mehr als Isaaks Segen als ein Gottesspruch gelten musste, um die Unterwerfung auch unserm Gebot gegenüber als eine durchaus im Rathschluss Gottes gelegene zu kennzeichnen. David hat übrigens in jener kühnen Zusammenstellung: „Moab ist mein Waschbecken, auf Edom werfe ich meinen Schuh" letzteres vielleicht nicht ohne Grund grade von demselben Edom ausgesagt, in Bezug auf welches es hier heisst: „nicht gebe ich euch einen Fusstritt breit von ihrem Lande." Von Davids Zeit ab waren die Edomiter von Rechtswegen tributpflichtig, und rissen sie sich unter Joram los, so hiess es nur das Recht aufrecht erhalten, wenn Amazia sie von Neuem unterwarf, 2 reg. 14, 7. 10: 2 Par. 25, 11.

Unter Ahas gelang es ihnen, sich für längere Zeit freizumachen, 2 Par. 28, 17, vergl. 2 reg. 16, 6; zur Zeit der Chaldäer brachten sie sogar einen Theil vom südlichen Palästina, Hebron nicht ausgenommen in ihren Besitz, Ez. 35, 10: 1 Macc. 5, 65. Da sie aber auch in der Syrer Zeit ihre alten Feindseligkeiten gegen die Juden fortsetzten, 1 Macc. 5, 3. 65: 2 Macc. 10, 15: 12, 32f., wurden sie von Joh. Hyrkan bekämpft, zur Beschneidung gezwungen, und mit dem jüdischen Reiche gänzlich vereint, Joseph. Antiqu. 13, 9. 1: 15, 7. 9. Sie erhielten ihre Präfecten, so unter andern den Antipater, den Vater des Herodes, bewiesen aber noch im letzten jüdischen Kriege ihre Erbfeindschaft in einer für die Juden verderblichen Weise, Jos. bell. jud. 4, 4. 1 und 5: 7, 8. 1. Uebrigens waren sie schon von der Zeit Alexanders des Gr. ab durch die Nabathäer immer mehr aus ihrem eigentlichen Lande, selbst aus Petra verdrängt worden (Dior. Sic. XIX, 94—98), von denselben, die unter ihrem Könige Aretas dessen Schwiegersohn Herodes Antipas wegen der Verstossung seiner Gemahlin bekriegten. Sie verschwanden in Folge dess um so leichter vom Schauplatz der Geschichte: neben den Christen von israelitischer Abkunft werden aber auch viele ihrer edomitischen Brüder zum Christenthum übergetreten sein, als sich Cäsarea, Scythopolis und Petra zu drei Metropolitansitzen erhoben, und zwar so, dass zu dem von Petra auch noch Bersaba und Elusa gehörten, vergl. Robins. III S. 116.

Positiv fährt der Herr v. 6 fort: „Speise kaufet euch von ihnen!" שבר steht zwar nie für kaufen im Allgemeinen, aber doch da, wo es sich um Stillung (Brechung) von Hunger und Durst handelt, vergl. Jes. 55, 1. Die Ergänzung Abendana's: *si vobis lubuerit (non solum mannam, sed etiam) de fructibus terrae ipsorum edere*, ist selbstverständlich unangemessen. Es liegt sichtlich die Voraussetzung zu Grunde, dass die Israeliten im Ostjordanlande wenigstens nicht mehr allein vom Manna leben sollten: damit stimmt Jos. 1, 11, ja schon die erste Stelle, die vom Manna handelt, Ex. 16, 35 und dann Deut. 8, 2. 3. 16, wonach Manna und Wüste Correlata sind. Jos. 5, 11. 12 kann demnach nur das definitive Aufhören des Mannas gemeint sein. Gott, obwohl ein Wundergott, will dennoch überall das Natürliche zu Rathe gehalten und in Anwendung gebracht sehn; er ist auch haushälterisch, und offenbart grade durch sein Zurathehalten seine grösste Grösse. — Das folgende kann heissen: „und auch Wasser grabet von ihnen für Silber!" כרה kann in seiner

gewöhnlichen Bedeutung stehn, weil es in der That oft nicht blos zu schöpfen, sondern auch zu graben galt, um verschüttete Brunnen wiederherzustellen, Gen. 26, 15. 18. Allerdings aber hat das Verbum auch andere Bedeutungen; es heisst auch zubereiten, wie z. B. ein Mahl 2 reg. 6, 23, anschaffen, dingen, erhandeln, vergl. Hos. 3, 2, und das Arab. كرى in der 6ten, 8ten und 10ten Conjug. und Schlottm. zu Hiob 6, 27. Die Begründung in v. 7: „denn der Herr dein Gott hat dich gesegnet in all deinem Thun“ — *vim habent haec verba excitandi affectum amoris, gratitudinis, reverentiae, obedientiae; inprimis pronomen „tuus“ insinuat singularem amorem Dei erga populum toties rebellantem,* Ad. Osiander — deutet wie auf die Möglichkeit, so doch vielleicht auch noch auf einen besondern Zweck des hier angeordneten Verfahrens hin. Zugleich um den Segen zu bezeugen, hatte das Volk so zu verfahren. Es soll es thatsächlich beweisen, dass es in seinem Gott reich genug ist, um nicht fremdes Eigenthum unrechtmässiger Weise an sich reissen zu brauchen, es soll wie seine Hoheit, die es als Bundesvolk hat, so auch die Macht und Gnade seines Bundesgottes zu Tage treten lassen, ähnlich wie schon Abraham dem Sodomiterkönige gegenüber that, Gen. 14. Ein solch Zeugniss muss von ebenso hoher Bedeutung sein, als seine Unterlassung ist. — Nach unsern Worten ist also Israel in der Wüste keineswegs gänzlich müssig gewesen. Sie hatten mit dem Vieh zu thun, welches sie bei sich hatten, Ex. 19, 13: 34, 3: Num. 20, 19 und 32, 1 ff., — und schon in Folge dess dann auch mit der Bestellung derjenigen Theile der Wüste, auf denen sich etwas gewinnen liess, vielleicht aber auch, da Ezech. 20, 23—26 auf eine Zerstreuung unter die Nachbarvölker hindeutet, mit noch anderer Arbeit. Clericus erinnert daran, dass sie in Egypten mancherlei Kunstfertigkeit erlernt hatten, durch welche sie in den Stand gesetzt wurden, mit den Arabern einen gewissen Handel zu treiben. Der göttliche Segen musste aber bei der Ungunst der Verhältnisse, „in der grossen Wüste“ desto mehr thun: „er hat deinen Weg durch diese grosse Wüste beachtet“: יָדַע s. v. a. er hat zu seiner Erkenntniss gebracht, so dass er sich darum bekümmerte, nämlich voll liebender Vorsorge, Ps. 1, 6: 31, 8. Der Gedanke ist derselbe wie 1, 31, vergl. besonders c. 8. לֶכְתְּ, der Inf., regiert, ebensogut wie das Verb. fin. 1, 19 den Accus. Wenn schon c. 1, 31 mehr als Hirtentreue gepriesen war, so wird auch hier

noch mit dem: „du hast nicht Mangel gehabt an irgend etwas“ so hohes gerühmt, dass David in Ps. 23 nichts schöneres zu sagen gewusst hat. Mangel in irgend einer Beziehung kann aber natürlich auch hier nur von jenem höheren Standpunkt in Abrede gestellt sein, von dem aus das Auge des Glaubens in der vorläufigen Versagung den Anfang der reichlichen Gewährung sieht.

In v. 8: „Und wir zogen vorüber von unsern Brüdern den Kindern Esau's weg“ folgt natürlich weiter nichts als die Ausführung des göttlichen Befehls in v. 3: das עבר ist hier ganz wie in v. 4 gemeint, obwohl mit מֵאֵת construirt. Die Abweisung von Seiten der Edomiter, die es nicht zu einem eigentlichen Durchzuge kommen liess, kann sich dadurch schon deshalb nicht andeuten, weil sie früher als der Befehl in v. 3 selber, dann auch, weil sie hier überhaupt so ganz ausser Betracht liegt. Die Construction des עָבַר mit מֵאֵת bestätigt es nur, dass in unserm Zusammenhang in der That von Anfang an nicht ein eigentlicher Durchzug — dann würde עבר auch jetzt mit בְּ verbunden sein — sondern ein Hinziehn, was zugleich ein Abziehn in sich schliesst, gemeint war. Von der Südseite der Arabah weg hatten sie zunächst ostwärts den Waddi el-Ithm (Getum) zu passiren; er liegt unmittelbar am Aelan. M.-B., daher „von Elath und Ezion-Geber weg.“ Elath lag nach Robins. I S. 269 an der Stelle des jetzigen Castelles Akabah, was noch heut bei den Arabern عقبة أيلة, Abhang von Ailah, Edrisi Geogr. Clim. III sect. V p. 1, Abulfeda Arabiae descr. p. 78, und bei den Beduinen Häle heisst, Rosenm. Alterth. III S. 87, also an der Nordspitze des gleichnamigen M.-B.'s. Von Ezion-Geber scheinen keine Reste vorhanden zu sein; auf der Insel el Kureyeh, wo Schubert es vermuthet (Reise II S. 379), meint Robinson könne es nicht gelegen haben, weil dieselbe nicht einmal 1000 Fuss lang und sehr schmal sey. Jedenfalls aber lag es nach 1 reg. 9, 26 nahe bei Elath, vergl. 2 Par. 8, 17. 18, ebenso nach Jos. Antiqu. VIII, 6. 4, nach welchem es später Berenice hiess. — Weiterhin hatte sich dann der Zug nordwärts zu wenden: „wir wandten uns und zogen den Weg der Wüste Moab“, den Weg nach und an der Wüste Moabs entlang. Sie bogen zweifelsohne in die noch jetzt übliche Carawanen-Strasse ein, die zwischen dem Ostrande des bewohnten Landes und der Wüste entlang nach Damaskus führt. Nach Num. 21, 11 berührten

sie dort Jje-Abarim, die Hügel oder Vorberge des Abarimgebirges in der Wüste, die im Angesicht Moabs, gegen Aufgang der Sonne liegt, wahrscheinlich an der südöstlichen Gränze Moabs. — Unser v. ist übrigens in der Mitte durch einen Absatz getheilt, weil sein letzter Satz schon zu dem neuen Leseabschnitt gezogen wird, wie Gen. 35, 22, vergl. Buxtorf, Lex. Chald. Talm. et Rabb. unter פרינמא.

V. 9—15, die Verordnung in [illegible]treff Moabs. v. 9 אַל־תָּצַר, befeinde nicht, — von צרר. צור, [illegible]gl. v. 19 und Num. 25, 17 — wird durch אַל־תִּתְגָּר noch näher [illegible]stimmt, so dass der Sinn ganz derselbe wie v. 5. Als Kinder Lots werden die Moabiter aus demselben Grund bezeichnet, aus welchem die Edomiter v. 4 als Brüder. Ar aber — in der Alex. unrichtig Ἀρωήρ, vergl. v. 36 — steht statt des Landes Moab, weil es dasselbe als Gränzstadt und jedenfalls bedeutenderer Ort hier recht wohl vertreten konnte. Durften sie nicht einmal Ar einnehmen, so noch weit weniger die weiter hineinliegenden Städte. Nach Num. 22, 36; 21, 14 (Jos. 13, 9. 16), womit v. 18 und 29 hier stimmen, lag Ar wie an der östlichen, so auch zugleich nördlichen Gränze Moabs, nämlich am Arnon, und zwar nach Num. 21, 15 speciell da, wo der Arnon die Gewässer mehrerer anderer Bäche aufnimmt, besonders den Ledschum. Burckhardt fand bei dem Zusammenfluss des Ledschum und des Modjeb (Arnon) einen schönen Wiesengrund, in dessen Mitte sich ein Hügel mit einigen Ruinen erhebt (vergl. Hengstenb. Bileam S. 234). Dafür, dass Ar die ältere Hauptstadt gewesen sey (Ritter, XV S. 1210f und Kurtz II S. 438) spricht weder der unsrige, noch der 18te v., und ebensowenig Jes. 15, 1; dass es Gränzstadt war, genügt. Num. 22, 36 hatte Balak seinen Aufenthalt dort nicht, sondern begab sich erst hin, um Bileam in Empfang zu nehmen. Zur Residenz dürfte nicht der weniger geschätzte Ort im Thale, sondern ein auf einem Berg gelegener wie Kir Moab gewählt sein. Allerdings aber spricht für Ritter der Name „Stadt Moabs“, obwohl sich derselbe doch auch als der einer Gränzstadt erklären lassen dürfte; zudem werden Num. 21, 28 Hesbon, als Sihons Stadt, und Ar Moab als Repräsentantin Moabs entgegengestellt. Spätere Nachrichten nennen Rabbath Moab (bei Ptolemaeus Ῥαβάθμωβα), was Gesenius, Hitzig zu Jes. 15, 1, Raumer, Robinson u. A. unrichtiger Weise mit Ar Moab identificirten, bis Hengstenberg die Verschiedenheit beider aufs schlagendste darthat (Bil. S. 234f.). Die Ruinen von Rabbath Moab finden sich nicht im Thale des Modjeb,

sondern 6 Stunden südlich davon. Allerdings führt es in späteren Zeiten, vielleicht in Anlehnung an Ar, vielleicht aber auch aus andern Gründen, den Namen Areopolis, aber eben erst später: — nach Ritter (IV S. 1221) noch auf keiner der Münzen aus den Kaiserzeiten des 2ten und 3ten Jahrhunderts nach Chr. Heut zu Tage ist Kerek das alte Kir Moab, der bedeutendste Ort.

Wie eng sich die vermeintlichen ethnographischen Notizen v. 10—12, die, wären sie nichts weiter als das, hier schwerlich einen Platz gefunden haben würden, in den Zusammenhang einfügen, ist schon S. 29 gezeigt worden. Einfügen würden sie sich freilich auch dann noch nicht, wenn sie die Absicht hätten, von dem, was der Herr für die Moabiter etc. gethan, auf das schliessen zu lassen, was er für sein Volk Israel thun würde, wenn sie Bemerkungen zur Ermuthigung der Gemeinde wären (Hengstenberg II S. 239). Dagegen als Motivirung des Gedankens im Ganzen, dass Israel die Moabiter u. s. w. ihres Landes nicht berauben dürfe, stellen sie sich dar, indem sie zunächst die Grundlage für den Ausdruck נָתַתִּי hervorheben, nämlich zum Bewusstsein bringen, dass die Gränzgegend Canaans ihren Besitzern keineswegs von selber zugefallen sey, dass es erst einer besondern That des Herrn bedurfte. Es erhellt, wie sehr dazu die Beschreibung der Urbewohner in v. 10, wie sehr auch die Bemerkung in v. 11, dass die Moabiter sie Emim, Schreckliche, nennen, passt. Es erhellt nun aber auch, warum erst in v. 12 die entsprechende Bemerkung in Betreff Seirs, des Edomiterlandes, so nachträglich gegeben wird. Nur im Zusammenhang mit der Ausrottung der gewaltigen Emim erschien diejenige der Seirbewohner als das, als was sie hier erscheinen sollte, nämlich auch als besondere Veranstaltung des Herrn. An sich selber hätte sie leicht als ein ganz natürlicher Vorgang gelten können. Die Choriter, diese Höhlenbewohner des Seirgebirges, vergl. Jos. de bello Iud. IV, 9. 4: Robins. II S. 695, werden nirgends als so furchtbar und gewaltig geschildert, wie die Geschlechter der Rephaim; zudem müssen auch sie, wenn nicht schon früher, so doch nach ihrer Niederlage durch Kederlaomer, Gen. 14, bis zur Einwanderung Esaus hin sehr heruntergekommen sein. Sofern sie in unserer Stelle als weniger bedeutend erscheinen, als die anderen Urbewohner stimmt mit ihr das 36ste Cap. der Gen., welches man mit Unrecht widersprechend gefunden hat, nur überein. Oholibama oder Judith, Esaus Frau, die von vornehmer seiritischer Herkunft war, wird, obwohl nach Gen. 26, 34 zuerst verheirathet, dennoch

Gen. 36, 2 erst als zweite Frau aufgeführt, und obwohl mit den meisten Kindern gesegnet, im folgenden Stammregister als die am wenigsten in Betracht kommende sogar hintenangestellt, v. 4 und 5. 14. 18. Von ihr werden nur die Söhne, von den beiden anderen Frauen dagegen noch die Sohnessöhne als Stammfürsten mit eigenen Stämmen aufgeführt. Thimna aber, obwohl die Schwester eines Choriterfürsten, Gen. 36, 22, war nach v. 12 dort blos das Kebsweib von Eliphas, was sonst im Pentateuch nur Mägde sind (vergl. Hengstenb. II S. 282). So steht denn aber auch die Ausrottung an unserer Stelle, auf die v. 22 noch einmal zurückkömmt, mit Gen. 36 in keinem Widerspruch. Die kräftig aufstrebenden Edomiter machten, je mehr sie festen Fuss in Seir fassten, destoweniger mit den alten, längst verächtlich gewordenen Bewohnern Umstände; je grösser ihre Zahl wurde, desto weniger konnten sie ihnen Theilnahme am Lande lassen. — Das Fut. יִירָשׁוּם hat übrigens eigentlich das ו vor sich; בְּנֵי עֵשָׂו hat sich nur zwischen eingedrängt, Ew. §. 346[b]. Zu dem Relativsatz „wie Israel thun wird“ etc. vergl. S. 29.

Auch hier — in v. 13 — wird die Rede des Herrn zum Schluss noch erst positiv, vergl. v. 6 und 7. „Wohlan nun, erhebet euch!“ — Moses hatte sich, wie aus קֻמוּ erhellt, mit der Gemeinde gelagert, als er diesen Befehl empfing, und zwar, wie aus dem folgenden „überschreitet euch den Bach Sared“ erhellt, im Bachthale. Er hatte sich deshalb dort gelagert, weil sich in ihm noch der Zweifel regte, der dem Befehl des Herrn Veranlassung gab, nämlich ob er nicht schon dies Thal entlang in Moab ein- und bis zum todten Meere hin vordringen sollte. Der Bach brauchte nicht der südliche Gränzbach zu sein, der heutige Waddi el-Ahsy, wie Robins. III S. 107, Ewald und Ritter XV S. 689 annehmen: er konnte weiter nördlich mitten durch Moab hin dem todten Meere zufliessen, und gab jenen Gedanken nur dadurch an die Hand, dass er einen bequemen Weg zum Eindringen darbot. Dass er wirklich der mittlere, also der jetzige Waddi Kerek war, für den ihn v. Raumer (Zug der Isr. S. 47) und Kurtz (II S. 437) mit Recht halten, erhellt aus Num. 21, 11, wonach schon die vor dem Sared erreichte Station Jje-Abarim in der Wüste lag, die östlich von Moab, vergl. Num. 33, 44.

Dass sich mit dem Bericht des Gehorsams „Und wir überschritten den Saredbach“, in v. 14 die Bemerkung verknüpft: die Zeit, welche die Wüstenpilger von Kades, nämlich vom ersten

Kades-Aufenthalt, der allein in Betracht kam, bis zum Saredbache hin zubrachten, habe 38 Jahre gedauert, habe so lange gewährt, bis das ganze Geschlecht der Kriegsmänner, d. i. derer, die es schon bei Kades gewesen waren, aus dem Lager geschwunden sey, geschieht nicht, weil der Saredbach an sich irgendwie diese Bemerkung verdient hätte, oder weil es grade bis zu ihm genau 38 Jahre hätte dauern und mit der alten Generation zu Ende gehn müssen, sondern weil die Notiz jenen sich in Moses verrathenden Gedanken an ein eroberndes Vordringen durch Moab als sehr natürlich erscheinen lässt, und die entsprechenden Verbote des Herrn demnach motiviren hilft: vergl. das Verhältniss zwischen dem Hinschwinden der Kriegsmänner und dem Verbot des Herrn in v. 16 und 17. Wenn es von Kades bis an den Sared 38 Jahr gedauert hatte, bis zur Verwerfung bei Kades aber schon ziemlich 1½ Jahr verflossen war, vergl. zu 1, 6, so war nur noch ½ Jahr für die Zeit in der Wüste übrig. Es wäre denn etwa, dass die Strafzeit der 40 Jahre erst von der Verwerfung selbst ab hätte gerechnet werden sollen, was nach Num. 14, 33. 34 nicht nöthig, und nach andern Umständen nicht wahrscheinlich war. Dass die Zeitbestimmung übrigens richtig ist, erhellt aus Num. 20, 1, wonach die Israeliten im ersten Monat des letzten Jahres zum zweiten Mal in Kades, und aus Num, 33, 38, wonach sie am Anfang des fünften Monats am Hor standen. Dass diejenigen, welche bei Kades über 20 Jahre alt gewesen, — mit Beziehung auf den tiefern Sinn dieser Altersbestimmung werden sie Kriegsmänner genannt; vergl. zu 1, 39, — hingeschwunden, kommt mit als Zeichen der im Anbruch begriffenen neuen Zeit in Betracht. Zugleich aber deutet sich so auch die wörtlichste Erfüllung von Num. 14, 23 an. Hätten sie noch den Sared überschreiten können, würden sie das verheissene Land dennoch, wenigstens theilweise gesehn haben. Nach Seetzen (S. 434) hat man von den hohen Bergen des Kerekthales durch den Waddi hin eine liebliche Aussicht nach einem Theil des todten Meeres, und bis nach Jerusalem, welches man bei hellem Wetter deutlich sehe. תָּמַם was in Beziehung auf Handlungen oder auf Dinge, die einer Handlung unterworfen sind, vollendet werden bedeutet, 2 reg. 6, 22: 7, 22, bedeutet in Beziehung auf Personen immer: all werden, verschwinden.

V. 15. Das: „Und auch die Hand des Herrn war wider sie" schliesst sich an das Vorhergehende insofern sehr wohl an, als darin lag: die Zeit war lang genug gewesen, sie

hinschwinden zu lassen. Die Meinung ist, der Herr sey auch in besonderer Weise wider sie gewesen. In der That wäre ohne dem ein völliges Aussterben wahrscheinlich noch nicht eingetreten gewesen. Diejenigen, die bei Kades erst seit kürzerer Zeit das 20ste Lebensjahr überschritten hatten, müssen schon in den Sechzigern gestorben sein. Das gewöhnliche Alter in der damaligen Zeit betrug, wenn auch keineswegs so viel wie das des Moses, der c. 34 an 120, oder wie das des Ahron, der Num. 33, 39 sogar 123 Jahre alt wurde, so doch nach Ps. 90, 10 immer noch 70—80 Jahre. In besonderer Weise war die Hand des Herrn z. B. wider sie, als er die Rotte Abirams und Datans umkommen liess, Num. 16, und zuletzt noch, als er feurige Schlangen ins Lager sandte. An dergleichen lässt auch der Ausdruck לְהֻמָּם am meisten denken. הָמַם drückt die Erschütterung aus, sey es die innnere, die Verwirrung durch Schrecken, Ex. 23, 27: 14, 25, oder die äussere, wie auch die Erde erschüttert werden kann, 1 Sam. 4, 5, sey es beides zugleich, Jos. 10, 10. Eine lähmende, aufreibende Erschütterung sowohl des Innern wie auch des Aeussern ist sowohl an unserer Stelle, wie auch an der nah verwandten c. 7, 23 angemessen.

V. 16—23, die Verordnung in Betreff Ammons. Was das Gebiet der Ammoniter betrifft, so könnte es nach Num. 21, 24 so scheinen, als wenn die Ortsbeschaffenheit und sie allein gehindert hätte, in dasselbe einzudringen. Allein nach dem Zusammenhang handelt es sich dort nur um die nordwestliche Gränze, welcher sich Israel erst nach dem Kampfe mit Sihon näherte. Von dem südlichen Theile des Ammonitischen Gebiets, das man ebenso bald wie das Amoritische hätte betreten können, musste voran etwas anderes zurückhalten. Für das Volk allerdings war wahrscheinlich auch nachher weiter nördlich die Ortsbeschaffenheit das allein entscheidende; man drang so weit vor, und durfte so weit vordringen, als man konnte. Für Mosen persönlich dagegen entschied von vornherein die ihm von oben gewordene Gewissheit, dass sich ein Kampf mit den Ammoritern nicht gebühre. Und während im Buch Num. naturgemäss der mehr zu Tage liegende Grund hervorgehoben wurde, machte Moses ebenso naturgemäss hier, wo es sich um göttliche Festsetzungen handelte, das höhere Motiv geltend. — In v. 16: „Und es geschah, als alle Kriegsmänner hingeschwunden waren“ wird תַּמּוּ am natürlichsten ebenso genommen, wie es in v. 14 und 15 zu nehmen war, das folgende לָמוּת also als nähere Bestimmung;

vergl. לַעֲשׂוֹת bei בָּרָא Gen. 2, 3. Anders Ewald §. 235ᵃ: „sie haben vollendet zu sterben." — Im Nachsatze, v. 17, „da sprach der Herr zu mir: v. 18, du passirest heut die Gränze Moabs, nämlich Ar, v. 19, und kommst nahe gegen die Kinder Ammons hinan" erklärt sich der Ausdruck קָרַב מוּל statt des bisher gebrauchten: du passirst die Gränze, aus der Lage des Ammoniterlandes. Israel hatte dasselbe, während es an Moabs Gränze hinzog, vor sich, sich gegenüber, nämlich jenseits des Arnon, wo die Ammoniter ostwärts von den Amoritern in die Wüste hinein wohnten. Eben deshalb ist auch קרב statt mit אֶל oder לְ, mit מוּל construirt. Unrichtig ist aber die Umschreibung von Cler.: *accedes ad Ammonitas, victo Sihone,* und die Annahme von J. H. Mich. und Rosenm., dass unsere Verordnung hier proleptisch stehe, dass sie erst nach dem Kampf mit den Amoritern practisch werden konnte. Die Ammoniter wohnten, wenn auch von Südosten her noch nördlich über die Amoriter hinaus, cf. v. 37, so doch ihrer südlichen Gegend nach wesentlich ebenso nahe; Israel konnte wenigstens in das Gebiet der einen ebenso unmittelbar einrücken, wie in dasjenige der andern, und musste sich, wenn den einen zu, fürs Erste von den Andern abwenden. Der Befehl in v. 24, dass er sich gegen die Amoriter wenden solle, ist nur die entsprechende positive Seite zu unserm Verbot, und verhält sich zum Vorhergehenden grade wie v. 6 u. 7, und v. 13. — Ueber Israels späteres Verhalten gegen die Moabiter und Ammoniter, die zuletzt unter dem Namen der Araber verschwinden, vgl. die Stellen zu v. 5. — Wie wenig die ethnographischen Bemerkungen unseres Cap.'s, die sich hier in v. 20—23 mit denen in v. 10f. wesentlich gleich bleiben, blos als solche genommen sein wollen, erhellt ganz besonders noch aus v. 23. Eine ethnographische Bemerkung, die weiter nichts als das, über die Vorgänger der Cafthorim in Südphilistäa, wäre hier, wo es sich nur um die östlichen Länder handelte, ohne allen Sinn gewesen. Waren die Cafthorim dagegen in gleicher Lage, wie die Edomiter u. s. w., wie sie es doch in der That waren, und resultirte daraus auch für sie ein gewisser Anspruch auf Verschonung, so war es ganz in der Ordnung, dass das, was ihre gleiche Lage ausmachte, mit erwähnt wurde. Warum der Befehl, sie zu verschonen, hier weniger ausdrücklich gegeben wird, warum von Cafthorim statt von Philistern die Rede, und wie das: „bis Gaza" zu verstehn ist, geht aus den Vorbemerkungen zu diesem Cap. hervor.

V. 24—37.

Der Anfang der göttlichen Gewährungen, der Beginn der Besitznahme des Bundeslandes. Der dem vorangegangenen Verbot in Betreff der Ammoniter entsprechende positive Befehl gestaltet sich dies Mal zu einer Zusage des herrlichsten Inhalts, zu der Verheissung, dass endlich die lange ersehnte Einnahme des Landes beginnen solle, und zieht auch sofort den Bericht über die Einnahme nach sich, so dass die Darstellung nunmehr ihr eigentlichstes Object erreicht. Wie aber noch alles so hat auch die Gewährung hier ihre dauernde Bedeutung und wird nur deshalb in das Bundesbuch mit aufgenommen. Nicht blos erweitert des Herrn eigenes immerdar gültiges Wort das Bundesgebiet über die ostjordanische Gegend, es sagt auch seinem Volke schon in Beziehung auf allen folgenden Kampf um das verheissene Land solche Stärke, ja Furchtbarkeit zu, und der Herr selber verleiht bei der Eroberung so sichtliche Hülfe, dass in diesem Anfange die bessten Unterpfänder für alle Fortsetzung, ja für die fernsten Folgezeiten der mächtigen Heidenwelt gegenüber gegeben werden. Israel aber seinerseits entspricht bei der Eroberung den göttlichen Anordnungen in einer Weise, die als Norm für die Zukunft hingestellt werden kann. Eben um diese für alle Folgezeit so bedeutsamen Momente recht bestimmt hervorzuheben, stellt sich unsere Darstellung der andern in Num. 21, die nur den allgemeinen Zweck gehabt hatte, zu zeigen, wie sich der Herr der jungen Gemeinde auch gleich bei der ersten Landeseinnahme gnädig bewies, ergänzend zur Seite.

Die verheissungsvolle Ermunterung in v. 24 und 25: „stehet auf, ziehet hin und überschreitet den Bach Arnon, siehe ich habe Sihon, den König Hesbons, den Amoriter, und sein Land in deine Hand gegeben", die Num. 21 ganz übergangen ist, macht, so an der Spitze des Ganzen, den Willen des Herrn in Betreff des Ostjordanlandes sogar zur bestimmenden Ursache alles folgenden. Sie beraubt zwar Sihon keineswegs aller Freiheit Israel gegenüber, als müsste derselbe fortan blos um ihretwillen in sein Verderben laufen, aber sie nimmt der folgenden Eroberung sehr bestimmt den Schein politischer Zufälligkeit, und schliesst sich in dieser Beziehung mit dem Ausdruck in v. 30: „der Herr verhärtete seinen Geist" aufs engste zusammen. Sie ist besonders bedeutungsvoll in ihrem engen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Nämlich bei dem engen Anschluss, den v. 24 an v. 23 hat, und der so ganz

jenem von v. 6 und v. 13 im Verhältniss zum Vorhergehenden entspricht, ist nicht mit Bonfrère anzunehmen, dass sie erst später als das vorangehende Verbot, oder gar mit Calvin, dass sie erst nach der Rückkehr der Gesandten in v. 30 gegeben worden sei. Vielmehr eben damals, als der Herr versagte, gewährte er auch, und zwar aufs reichlichste ersetzend. Er zog also sein Volk nur zurück, um es auf etwas Anderes hinzuweisen: und deutete damit eine Art und Weise gegen die Seinigen an, in der er sich ewig gleich bleibt. Die Ermunterung erinnert aber zu bestimmt an 1, 7 und 21, als dass man nicht die Andeutung darin finden sollte, jetzt endlich sey von seiten des Herrn all dasselbe wieder bereit, was den Vätern geboten worden, thue aber auch wieder von seiten Israels Muth und Eifer noth, wenn man das Angebotene nicht wie damals verscherzen wolle. נָתַתִּי wie 1, 8. רָשׁ wegen der Pausa für רַשׁ. הִתְגָּר, der Imper. in Hithp., ist, wie es im Hithp. und Nifal der Verba ל״ה gewöhnlich, im Hif. und Pi. häufig geschieht, apocopirt: Ew. §. 227[d]. Das Wort ist hier im Gegensatz zu dem אַל־תִּתְגָּרוּ v. 5 und 9 gewählt, und steht schon deshalb nicht so unpassend, weil Israel selbst durch die friedliche Gesandtschaft, die erste Veranlassung zum Kriege geben musste. — Aus der Geschichte des Amoriters Sihon war übrigens so deutlich wie irgend möglich die grosse Thatsache zu erkennen, dass auch die fremden Völker den Zwecken des Herrn dienen müssten, und zwar oft grade dann am meisten, wenn sie es am wenigsten meinten. Sihon hatte, als er noch erst vor kürzerer Zeit über den Jordan vordrang, und die Moabiter bis südlich vom Arnon zurückdrängte (Num. 21, 26), statt seine eigene Macht in Wahrheit zu erweitern, nur den Israeliten Gelegenheit verschafft, das Land nördlich vom Arnon zu gewinnen, ohne die Moabiter zu bedrängen, es in treuster Ausführung ihrer Mission gegen die Canaaniter einzunehmen. Israel gewann dadurch einen vor vielen andern ausgezeichneten Landstrich mehr. Josephus de bello III, 3. 13 findet Peräa (das Land zwischen Arnon und Jabbok) zwar etwas rauh, bezeichnet es aber grösser als Galiläa, und setzt hinzu: der Boden sey mürbe und sehr ergiebig; die Felder seyen mit mancherlei Bäumen bepflanzt; herrschend sey die Cultur der Obstbäume, Weinreben und Palmbäume; von Bergströmen und Quellen, die nie versiegen, wenn jene einmal vom Sirius verzehrt werden, werde es reichlich getränkt. Den Rubenitern und Gaditern, wie auch dem halben Stamm Manasse erschien es mit seinem gesunden, kräftigen Clima und seiner herrlichen, besonders für Viehzucht

geeigneten Bodenbeschaffenheit so einladend, dass sie freiwillig dort ihre Heimath erwählten: bekannt ist aber in späterer Zeit der ausgezeichnete Weinbau in der Gegend von Hesbon. Noch heute legen mächtige und ausgedehnte Ruinen mit dem Namen Hesban auf einem Hügel am Waddi Hesban von der ehemaligen Herrlichkeit Zeugniss ab. Vergl. Ritter XV S. 1169 ff. Burckhardt (S. 399. 628) sagt: „in den Bergen von Belka fühlten wir uns durch kühlende Winde erfrischt, und fanden überall einen behaglichen Schatten schöner Eichen und wilder Pistazienbäume, nebst einem Charakter der Landschaft, der mehr Europäisches an sich trug, als ich irgendwo in Syrien gefunden.“ Aber das nicht allein. Israel gewann auch zugleich am Arnon eine Südgränze, die ganz dazu gemacht war, es abzuscheiden und zu schützen. „Eine so wilde Naturform, wie der Arnonspalt, war wohl sicher in den Urzeiten dazu geeignet, eine feste Völkergränze zu bilden, ehe noch die Kunst der Menschenhand daran dachte, sich auch durch die wildesten Felswege hindurch Wege zu bahnen, und über die stürzenden Wasser, statt den Furthen zu folgen, ihre Brücken zu schlagen“ (Ritter XV S. 1207).

In v. 25 erhält das Speciellere seine Grundlage an einem Allgemeineren. „An eben diesem Tage will ich anfangen“ — statt אָחֵל liest der Sam. und die Alex. wohl nur im Anschluss an den vorigen v. und keineswegs zu dem grossen und vollen Inhalt unseres Verses passend den Imper. הָחֵל, ἐνάρχου; anfangen will aber der Herr durch die blosse Ausbreitung des Gerüchtes schon, wie es, noch ehe es zu gegenseitigen Berührungen kömmt, möglich ist; durch das Gerücht hat er allerdings schon beim Durchzuge durch das rothe Meer angefangen, Ex. 15, 14 ff.; allein nachdem er 38 Jahre gleichsam geruht, muss er von Neuem anfangen. Zudem kommt jener Anfang diesem gegenüber kaum in Betracht; jetzt sollte Israels Furchtbarkeit viel unmittelbarer empfunden werden. „Zu geben die Scheu und Furcht vor dir über die Völker“ — nicht grade „über das Antlitz“, als wo sich Furcht und Scheu am meisten zu äussern pflegen; פְּנֵי bei עַל־ verliert zu gewöhnlich seine Bedeutung. In der Verheissung liegt zweierlei: Israel einerseits will der Herr furchtbar, die Völker andrerseits will er schreckhaft machen. Und zwar: „unter dem ganzen Himmel, so dass sie hören dein Gerücht, und erbeben und kreisen vor dir.“ אֲשֶׁר s. v. a. *ita ut*, wie Gen. 11, 7: 13, 16: 22, 14: 24, 3, vergl. Roorda, gr. hebr. §. 527. Das Fut. יִשְׁמְעוּן setzt sich durch das Perf. וְרָגְזוּ

fort, vergl. Ew. §. 234[a.b]. Der Sinn ist: so dass sie nur zu hören brauchen, und auch schon erbeben. וְחָלוּ hat, obwohl von חול (die Alex. καὶ ὠδῖνας ἕξουσιν), dennoch den Ton auf der letzten, nämlich wegen des וּ, Ew. §. 234[d]. — Mit Unrecht nehmen Bonfrère, Cler., Rosenm. u. A. wegen des fast zu gewaltigen Inhalts eine Hyperbel an, „*cum nemo nesciat, Hebraeos exiguo terrarum fractu coercitos terrorem nominis sui procul per totum terrarum orbem spargere non potuisse*"; mit Unrecht behauptet J. Gerh., die an sich so allgemeine Aussage sey auf die Nachbarvölker, besonders auf die Canaaniter zu beschränken; der Zusatz אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּ spricht mit nichten dafür. Nach Stellen wie 11, 25 und Ex. 23, 27, so nahe verwandt dieselben auch sind, ist die unsrige nicht sofort zu bemessen. Vielmehr wird, wie so häufig auf dem geweihten Boden des A. T.'s, auch hier die göttliche Idee, die sich vorläufig nur noch erst leise, oft sehr leise andeutet, gleich in ihrer ganzen Fülle und Macht ergriffen und trotz alles Mangels der Wirklichkeit mit der heiligsten Zuversicht als allein gültig hingestellt. Ebenso sehr nämlich, wie mächtige Anziehungskraft, Gen. 49, 10: Jes. 2, 2—4: 40—66, gehörte unwiderstehliche Furchtbarkeit schon deshalb zum Wesen derer, deren Haupt der Herr war, weil jene immer noch nicht gross genug, und die Mittel friedlicher Ueberwältigung demnach immer noch nicht stark genug waren; die äussere Gewaltigkeit war schon um der innern Schwäche willen nöthig. Nachdem das Volk Gottes über letztere hinausgekommen war, so dass seine Selbsterhaltung nicht mehr den früheren Gefahren unterlag, trotz aller äusserlichen Schwäche oder Knechtung, brauchte es unwiderstehlich furchtbar nur noch für diejenigen einherzufahren, die da dem Verderben unwiderruflich verfallen waren, oder für den Verderber selbst. Beachtenswerth dürfte aber die Aehnlichkeit unserer Stelle mit Gen. 9, 2 sein. Israel soll zu den Heiden dasselbe Verhältniss einnehmen, was der Mensch im Allgemeinen zu den übrigen Creaturen: und das ohne Zweifel deshalb, weil es hier das höhere Geistesleben, dasjenige in Gemeinschaft mit Gott, ebenso repräsentirte, wie dort der Mensch im Allgemeinen das niedere. Seine einzigartigen Vorzüge, die Offenbarung und Wundererlebnisse, bilden dazu nur die nothwendige Grundlage. Dass sich aber die ideale Hoheit Israels durch die Wirklichkeit oft statt bewahrheiten, verhüllen würde, verstand sich nach dem Gesetze, welchem alles von Gott der Welt des Werdens Anvertraute unterworfen ist, leicht von selbst: ebenso aber auch, dass sie sich nach dem

bekannten „Aber doch“ nichtsdestoweniger immer wieder beweisen musste. Wie die Organe Gottes im N. Bunde, wie besonders das Organ κατ' ἐξοχήν, der leidende Knecht des Herrn, so musste auch Israel schon die beiden grössten Gegensätze in sich vereinigen, Knechtsgestalt und göttliche Hoheit. Isolirt inmitten aller übrigen Völker, und dennoch nicht einsam, weil in der Gemeinschaft seines Gottes, von vielen Hülfsmitteln entblösst, und dennoch nicht arm oder verlassen, weil mit dem mächtigsten Bundesgenossen verbunden, — oft bangend und zagend und dennoch furchtbar obsiegend, ringsum von Feinden eingeschlossen und dennoch hinter seinem Friedensherzog her den Weg des Friedens und Segens wandelnd: so musste sie hinziehn die kleine, viel angefochtene Schaar, unter Josua, unter Gideon, unter Josaphat, unter Hiskias, zu ihrer von Gott gesetzten herrlichen Bestimmung hinan, bis endlich die Schale der menschlichen Schwachheit zerfiele und das Höhere, Göttliche zur reinern und vollern Erscheinung käme. Sie musste wohl oft grade dann, wenn sie den entgegengesetzten Drohungen des Herrn zu Folge tief darniedergelegen hatte, vergl. c. 28, 65. 65, ihre Erhabenheit dadurch, dass sie ihrem innersten Wesen nach unzerstört wiederauferstand, am allermeisten bewähren.

Nach v. 26—30 hinderte die göttliche Zusage Mosen nicht, eine Gesandtschaft mit friedlicher Bitte um Durchzug an Sihon zu senden; sie durfte hier ebensowenig, wie sonst wo dasjenige, wozu man menschlicherseits verpflichtet ist, aufheben. Verpflichtet war aber Moses, den Schein und die Art eines grundlosen, räuberischen Kriegs von seinem Volke, so lange es irgend anging, fern zu halten. Und anging es hier noch, weil Sihons Land noch nicht das eigentliche, unter allen Umständen zu erobernde war. Es musste so recht als Sihons eigene Schuld heraustreten, dass er sein Land verlor. Weil Moses sehr wohl wusste, dass die göttliche Zusage von der menschlichen Verschuldung keineswegs abgesehn habe, brauchte er auch bei seiner Pflichterfüllung nicht irgendwie unwahr zu werden. — Nach v. 26: „Und ich sandte Boten aus der Wüste von Kedemot“ scheint Moses allerdings noch vor der Abordnung der Gesandten den Arnon überschritten zu haben, vergl. Num. 21, 13 und 23, wo die Ueberschreitung schon vorausgesetzt wird; — aber ohne Zweifel so weit östlich, dass er noch keiner Gebietsverletzung angeklagt werden konnte. Ritter sagt (XV, 1207): „Keineswegs ist zu denken, dass ein ganzer Völkerzug sich mit

Hab und Gut wie mit seinen Heerden den Gefahren und grössten Beschwerden des Uebergangs eines so fürchterlich wilden, tiefen Thales ohne Noth ausgesetzt haben werde, um in Feindesland einzudringen; weshalb auch schon K. v. Raumer (Zug der Isr. S. 52f.) darauf hinwies, dass der Zug des Volkes Israel weiter oberhalb, d. h. mehr ostwärts, etwa dieselbe Strasse der heutigen Pilgercarawane gewandert sein werde, welche mehr auf der Plateauhöhe verweilend die tiefen Schlünde des Arnon vermeidet." Statt in das Amoriterland war Moses in die östlich davon gelegene Wüste übergesetzt, in welcher weiterhin die Ammoniter wohnten, wie er denn auch ausdrücklich sagt: „aus der Wüste von Kedemot." Kedemot lag, wie schon der Name verräth, nach der östlichen Wüste zu, vielleicht sogar in derselben drin, und fiel nachher mit Jahaz, einer andern dort gelegenen Stadt, Num. 21, 23, an den Stamm Ruben, Josua 13, 8. Daraus, dass der Erzähler Num. 21, 20 zunächst alle Stationen Israels bis zu den Niederungen Moabs hin angiebt, und dann erst auf unsere Gesandtschaft kömmt, darf man natürlicher Weise nicht mit Vater schliessen, die Boten seyen von Arboth Moab, von Gai aus, vergl. zu 3, 29, abgeschickt. Wie sonst zuweilen in der Schrift hat auch Num. 21, 20f., wie v. Raumer, Hengstenb. (Bileam) und Kurtz richtig erkannt haben, die chronologische Ordnung der sachlichen weichen müssen. — דִּבְרֵי שָׁלוֹם lässt sich als eine lose angehängte Apposition ansehn, so dass davor zu wiederholen: ich sandte, sc. durch die Boten. So die Alex. λόγοις εἰρηνικοῖς. Nach der Art, wie דברים c. 4, 21 steht, dürfte man aber auch einen mehr präpositionellen Gebrauch annehmen: in Friedens-Sachen.

V. 27. „Ich will hinziehn durch dein Land, indem ich immer auf dem Wege gehe." בַּדֶּרֶךְ בַּדֶּרֶךְ s. v. a. auf dem Wege, und immer wieder auf dem Wege. Wo etwas wieder und immer wieder statt hat, wiederholt der Hebr. das betreffende Wort, vergl. בֶּאֱרוֹת בֶּאֱרוֹת Gen. 14, 10, und ausserdem Iud. 5, 7. 22 etc.: Ew. §. 313[a]. Num. 20, 17: 21, 13 steht dafür: auf dem Wege des Königs, was schon nach der Targum-Erklärung s. v. a. auf der öffentlich zugerichteten Landstrasse. — v. 28: „Speise für Geld lass mich kaufen, dass ich esse." שָׁבַר in Kal. sowohl kaufen, wie verkaufen, sc. Getreide, vergl. v. 6, Gen. 41, 56: 42, 6: Am. 8, 5. 6: Prov. 11, 26, ist hier im Hif. kaufen lassen. „Nur hinziehn will ich mit meinen Füssen", will nicht sagen: *quam celerrime potero* (Cler.) — je

nachdem meine Füsse erlauben, würde nach Gen. 33, 14 לְרַגְלִי heissen, — sondern: nur Platz für meine Füsse möcht' ich haben. — v. 29. Das: „wie mir gethan haben die Kinder Esaus, die in Seir wohnen, und die Moabiter, die in Ar wohnen" wird allerdings sogar am meisten nicht auf die Erlaubniss des Durchzugs, sondern auf den Verkauf von Speise und Trank zu beziehn sein. Wenn aber, nicht etwa in einem andern Buch, sondern im Deut. selbst, c. 23, 4. 5 im scheinbaren Widerspruch mit unserer Stelle den Moabitern vorgeworfen wird, dass sie den Israeliten mit Brod und Wasser nicht zuvorgekommen seyen, so erhellt nur, wie behutsam man sein muss, scheinbare Widersprüche für wirkliche zu halten, und wie wenig berechtigt diejenige Erklärung ist, die es förmlich verschmäht, dasjenige, was sich zur Ausgleichung verschieden lautender Stellen oft von selber darbietet, zu beachten. Es ist nicht zu übersehen, dass hier mit dem Verkauf noch keineswegs ein Entgegen- oder Zuvorkommen, קִדֵּם, ausgesagt wird: zuvor hömmt der Mutterschooss oder die Mutterbrust dem Kinde, Hiob 3, 12: Ps. 21, 4. Zudem handelt es sich auch nicht um alle Moabiter, sondern blos um die in Ar. Auffallen könnte es nur, dass Deut. 23, 3 den Edomitern nicht dasselbe zum Vorwurf gemacht wird, was den Moabitern. Die Edomiter, scheint es, hätten, als die näheren Verwandten, noch mehr Verpflichtung gehabt, statt zu verkaufen, zuvorzukommen. Allein das Nichtzuvorkommen kommt nach dem Zusammenhang dort nur als Symptom des verderbten Zustandes im Allgemeinen in Betracht, was es bei den Edomitern nach den allgemeineren Bemerkungen oben nicht war. Ausdrücklich wird neben demselben gleich noch eine andere Sünde an Moab gegen Israel gerügt, nämlich dass es den Bileam wider dasselbe gedungen habe. Es gilt hier das: *duo si faciunt idem.* Wie wenig das, was Edomiter und Moabiter den Israeliten gewährten, nach den damaligen Begriffen von Gastfreundschaft genügte, wie sehr es ihre Schuldigkeit gewesen wäre, mit allem, was sie erübrigen konnten, den Wüstenwandrern zuvorzukommen, erhellt z. B. aus Jes. 21, 13—17, wonach sich selbst die wilden Stämme Arabiens dergleichen Zuvorkommenheiten erfreuten, ja schon aus der Geschichte Melchisedeks, vergl. Hengstenb. II S. 285. Wie billig aber Israel in seinen Forderungen an Sihon war, geht eben daraus hervor. Indem es sich auf das Beispiel der Edomiter und Moabiter beruft, deutet es ausdrücklich an, dass es nur begehre, was sich alle Völker, selbst die keineswegs freundlich gesonnenen,

zu Theil werden liessen. Vergl. H. Grotius de jure belli et pac. lib. II c. 2 §. 13 und dazu J. F. Gronovius.

Der Erfolg in v. 30: „Und nicht wollte Sihon mich durch sich hinziehn lassen.“ — בּוֹ s. v. a. *per terminum suum* (Onk.), ähnlich wie Num. 20, 18 — wird darauf zurückgeführt, dass der Herr, damit er seine Verheissung v. 24 halten und den Israeliten das Ostjordanland geben könnte, Sihons Geist verhärtete, und Herz verschloss. הִקְשָׁה und אִמֵּץ, Ausdrücke, die auch sonst in dieser Verbindung vorkommen, wollen sagen, unempfindlich machen, wie z. B. gegen das Mitleid c. 15, 7, gegen Jemandes Wunsch, Ex. 4, 21, oder auch unfähig, z. B. Gottes Zeichen zu verstehen, Ex. 7, 3, oder zum Herrn umzukehren, 2 Par. 36, 13: kurz also, das Herz gegen das Gute verstocken, im Bösen verfestigen. Indem die Schrift selbst dergleichen von Gott aussagt, und dadurch der richtigen Erkenntniss von der Absolutheit des göttlichen Willens, als von welchem zuletzt alles irgendwie ausgeht, also der religieusen Seite Genüge thut, ist sie in Gefahr, es nach der sittlichen wenn auch nur scheinbar, fehlen zu lassen, und da sogar gegen die Heiden in Rückstand zu kommen. Von Homers Odyssee an (I, 32) haben die Griechen, besonders die Philosophen, die Gottheit gegen die Anschuldigung, dass sie Urheberin des Bösen sey, in Schutz genommen: siehe bei Cler. Allein recht besehn ist doch auch hier wieder die göttliche Thorheit weiser als die Weisheit der Welt. Grade die griechische Philosophie fehlte, wenn auch fast wider Willen, in der angedeuteten Beziehung mit am meisten, indem sie vom eigenen Herzen zunächst auf die Hyle, die der höhern Vernunft von Anfang an widerstrebte, damit dann aber auch auf die Ohnmacht der Gottheit zurückwies. Sie machte durch ihre Gesammtanschauung unmöglich, was sie hie und da im Einzelnen erstrebte. Die h. Schrift dagegen pflegte von Anfang an, durch ihre Lehre von der Schöpfung, besonders durch die vom Sündenfall eine Gesammtanschauung, von der getragen auch diejenigen einzelnen Aussprüche, die an sich allenfalls missverständlich sein könnten, das rechte Licht gewinnen. Nach derselben ist es unmöglich anzunehmen, dass der Herr, wenn er verhärtet, ganz unmittelbar eingreift, und eine Wirkung hervorbringt, die durch natürliche Ursachen nicht hinreichend vorbereitet ist. Die Schuld kann auf Seiten des Verhärteten nicht fehlen, ja muss bei ihm allein gefunden werden. Unmöglich sogar ist die Annahme Calvins, er bringe die Verhärtung insofern zu Stande, als er den,

der in der Gefahr derselben ist, ohne heilsame Gegenwirkungen sich selbst überlasse. Vielmehr verhärtet er grade im Gegentheil dadurch, dass er die Gegenwirkungen, die da, je nachdem sie aufgenommen werden, einen verschiedenen Erfolg haben müssen, ausübt. Verhärten kann nur positive Thätigkeit bezeichnen. Und immer, wo von Verhärten die Rede ist, z. B. bei Pharao, bei Sihon hier etc., tritt Gott auch an den zu verhärtenden mit besonderer Einwirkung heran: an Pharao mit Zeichen und Wundern, an Sihon mit der Nöthigung, sich für oder wider Israel zu entschliessen. Der Einwand, dass, wenn weiter nichts gemeint wäre, die Verhärtung als solche nicht wohl als Werk Gottes bezeichnet werden könnte, weil eigentlich nicht von Gott gewollt, ist unbegründet. Sie ist, wenn auch bedingungsweise, doch wahrhaftig auch als solche von Gott gewollt; es ist Gottes entschiedener Wille, und darum auch sogar als Naturnothwendigkeit geordnet, dass sich das Herz, bei seinen Einwirkungen, wenn nicht aufthun lässt, desto entschiedener verschliesst. Er kann nicht umsonst handeln wollen; gereicht es nicht zur Verherrlichung seiner Gnade, so muss es zu derjenigen seiner Heiligkeit dienen. Zudem aber ist auch die Verhärtung um so entschiedener statt seinem Willen entgegen, seinem Willen gemäss, als sie selbst zu irgend einem bestimmten Zweck mit dienen, und als Mittel zu demselben in seinen Weltregierungs-Rathschluss mit einbefasst ist. Hier in unserer Stelle in den Rathschluss: „dass er ihn in deine Hand gebe.“ כַּיּוֹם הַזֶּה „wie nunmehr die Erfahrung selbst beweist“, cf. 4, 20.

In v. 31, in specieller Beziehung auf den Krieg, hebt Moses den Umstand, dass der Herr der eigentliche Urheber gewesen sey, noch einmal kräftig hervor. „Und der Herr sprach zu mir: siehe ich habe angefangen in deine Gewalt zu geben Sihon und sein Land; fange an“ etc. S. v. a.: ich habe angefangen, was ich in meinem Rathschlusse vollzogen hatte, cf. v. 24, nun auch äusserlich ins Werk zu setzen, und zwar angefangen grade durch die Weigerung von seiten Sihons, durch die er euch zu schaden meint. Grade seine stolze Ueberhebung ist der Anfang seiner Demüthigung. Es ist eine ewige und für das Reich Gottes gar tröstliche Wahrheit, dass die Auflehnung der Gegner immer schon der Anfang der göttlichen Gnadenerweisung ist. Aber dem göttlichen Anfangen in Liebe muss dann auch das Anfangen der Seinigen in Eifer und Zuversicht entsprechen. Die Mahnung: „Fange an, nimm in Besitz!“ wird hier noch

verstärkt durch den Zusatz: „in Besitz zu nehmen. Mit welch zuversichtlichem, freudigem Eifer die junge Gemeinde damals der göttlichen Anforderung entsprach, dürfte uns Num. 21 durch Citation zweier kurzen, aber inhaltsvollen Lieder aufs anschaulichste documentirt sein. Der Schwung derselben lässt den Schwung der Zeit, in der sie entstanden sind, ganz unmittelbar empfinden, und der Preis, der auch die niedere Gabe eines Brunnens erhebt, jene Innigkeit, für die auch das Geringere leicht hohe Bedeutung empfängt. In v. 14 dort heisst es:

„Vaheb (sc. erreichten wir) im Sturm.
Und den Abhang der Bäche,
Der sich senkt zum Sitze für Ar
Und sich lehnt an die Gränze von Moab."

Und v. 18:

„Steig auf o Bronn, singet ihm!
Ein Bronn, ihn gruben die Fürsten,
Ihn borten die Edlen des Volks
Mit dem Scepter und ihren Stäben."

Weil man sich die Gemeinde in den Tagen, wo ihr der ungewohnte Kampf nur noch erst bevorstand, kaum anders als furchtsam denken kann, scheinen Viele diese Lieder mit Recht auf die Zeit nach dem Siege zu beziehn. Allein dazu passt weder die Stelle, an der das Buch Num. sie einreiht, noch auch ihre eigene Aufeinanderfolge. Geht das erste auf eine Einnahme in Folge des Sieges, so sieht man nicht, wie man sich dann noch im zweiten des Brunnens in der Wüste erfreuen konnte. Nach dem Siege drangen die Israeliten sicher ohne Verzug ins Land hinein vor. Dagegen musste der Umstand, dass sie endlich nach der langen Wüstenfahrt bewohnbares, liebliches Land erreichten, welches sie sich aneignen durften, auch trotz der drohenden Gefahren des Krieges Muth und Kraft ausserordentlich erregen, ja neu beleben. Wie denjenigen, die auf dem Wege der Gottentfremdung wandelten, der Glaube, den sie noch zu haben schienen, völlig hinfiel, sobald es galt, ihn im Kampfe zu beweisen, so steigerte er sich bei dieser Gelegenheit in denen, die ein wahreres Verhältniss zum Herrn hatten. Die in Wahrheit auf den Herrn harren, kriegen neue Kraft, dass sie auffahren mit Flügeln wie Adler (Jes. 40, 31) und immer noch ist, wo ein Beruf, auch Freudigkeit zu demselben vom Herrn ertheilt worden: seine Geheiligten kann der Herr auch seine stolz Frohlockenden nennen, Jes. 13, 3: Zeph. 3, 11. — Aber statt des Volkes ist in unserm

Zusammenhang zu sehr der Herr die Hauptsache, als dass nicht auch in v. 32 und 33 noch vor allem nur von ihm die Rede sein sollte. — v. 32. „Und Sihon zog aus uns entgegen — יָצָא ein Terminus technicus für das Ausziehn zum Kampfe, passt hier um so besser, als Sihon bis in die Wüste hinauszog, Num. 21, 23, — er und all sein Volk zum Kampfe nach Jahaz." v. 33: „Und der Herr unser Gott — mit ganz besonderem Nachdruck heisst hier der Herr wieder so, vergl. 1, 6: in einer bis dahin noch unerhörten Weise bewies er sich hier als Israels Gott, — gab ihn in unsre Gewalt, und wir schlugen ihn und seine Söhne und sein ganzes Volk." In der That stand, wenn irgendwo, so namentlich hier der Herr deutlich als der eigentliche Sieger und Ländervertheiler da. Was wäre Israel ohne ihn gegen diese Amoriter gewesen, das des Kampfes ungewohnte (denn der Versuch Num. 21, 1—3 kömmt kaum in Betracht) gegen die Unterdrücker der Moabiter, die wahrscheinlich seit langem ein kriegerisches Leben geführt hatten und mit Kriegsmitteln bei Weitem besser versehn waren, die dazu auch durch ihre Leibesgrösse und Kraft leicht Schrecken einflössten, Am. 2, 9.

Erst von v. 34 ab hält es Moses für angemessen, auch die andere Seite, das Verhalten des Volks hervorzuheben. „Und wir nahmen ein all seine Städte um diese Zeit, und verbannten jede Stadt Männer, so wie auch die Weiber und Kinder, und liessen nichts übrig bleiben." Dass sie alles, was Mensch hiess, verbannten, d. h. zur Ehre Gottes dem Untergang weihten, und jedwedes Verhältniss zu demselben unmöglich machten, dass sie also ihren Krieg als einen heiligen, und sich selbst statt als blosse Eroberer als Racheorgane Gottes begriffen, vergl. Gen. 15, 16, die da um der Ehre Gottes willen auch zu entsagen hatten — das war es, worin sie wie Num. 21, 1—3 schon, so auch hier von vorn herein mit gutem Beispiel vorangingen, was auch, so lange der Kampf dauern würde, nach c. 7, 2 immerdar beobachtet werden sollte. Vergl. über הַחֲרִים zu c. 7, 2. עִיר מְתִים ist die zu einer Stadt gehörige Gesammtheit von Männern. v. 35. „Nur das Vieh raubten wir uns und die Beute der Städte, welche wir einnahmen." Das Verfahren war also strenger als bald hinterher gegen die Midianiter, Num. 31, 17, und später gegen die Bewohner von Jabes, Iud. 21, 11, wo man, weil es sich nicht, wie bei den Canaanitern, um gänzliche Vertilgung handelte, die Kinder und

unverheiratheten Weibspersonen schonte, wiederum aber noch nicht ganz so streng, wie gegen Jericho, den Erstling auf der Gerichtsstätte Gottes, Jos. 6, wo man sich auch nicht einmal die todte Beute aneignen durfte, und gegen Amalek, 1 Sam. 15, 3, den Erstling d. i. Repräsentanten des hartnäckig - feindlichen Heidenthums. Der Bann hat seine verschiedenen Stufen. v. 36. „Von Aroer, welche am Rande — etwas ausserhalb — des Arnonthales (heut zu Tage Aroayr, von Burckhardt wieder aufgefunden), und der Stadt, welche im Thale" — Hengstenb. (Bil. S. 234) versteht Ar Moab; est ist aber nicht wahrscheinlich, dass neben dem inclusivischen Terminus ein exclusivischer, und zwar ein noch etwas östlicher gelegener angegeben sein sollte, dass das bekannte Ar nicht mehr wie bisher Ar, sondern grade in der Gränzbestimmung so unbestimmt „die Stadt" genannt sein sollte; vielmehr war entweder „die Stadt, welche im Thale" eine blosse Abzweigung von Aroer, so dass sie keinen eigenen Namen hatte, oder עיר steht collectivisch für alles, was sich im Thale angebaut hatte; aus Jos. 13, 9. 16, wo unsere Gränzbestimmung wieder aufgenommen wird, lässt sich nichts Bestimmteres ersehn. Jedenfalls greift Moses mit diesem Terminus noch etwas weiter an den Arnon selbst hinan. „Bis nach Gilead — was sich nördlich gegen den Jabbok (heut zu Tage Zerka) hin erhebt — war uns keine Stadt zu hoch": s. v. a. zu fest, weil Höhe und Festigkeit leicht zusammenfielen, und besonders, weil die weiterhin liegenden wirklich zu hoch waren, wie aus dem folgenden v. erhellt. — v. 37. „Nur zum Lande der Kinder Ammon zogst du nicht hinan, der ganzen Seite des Jabbok-Baches und den Städten des Gebirges, in Beziehung auf welche Befehl ertheilt hatte, der Herr, unser Gott." Wie die Art, so entsprach also auch die Ausdehnung dieser ersten für die Folgezeit so denkwürdigen Eroberung dem Befehl des Herrn, vergl. v. 17 f. לֹא קָרַבְתָּ darf Moses sagen, trotz des וְקָרַבְתָּ in v. 19, weil קרב einen sehr relativen Begriff ausdrückt. Die Angabe Jos. 13, 25, dem Stamme Gad sey die Hälfte des Ammoniterlandes bis nach Aroer zugefallen, nach Aroer, welches — im Unterschiede von demjenigen am Arnon — als der Hauptstadt der Ammoniter Rabba gegenüber bezeichnet wird, vergl. 2 Sam. 24, 5 und Rosenm. bibl. Alterthumsk. II, 1 S. 272, — steht mit unserer Stelle ebensowenig in Widerspruch. Die Hälfte des Ammoniterlandes ist von demjenigen

Theile desselben zu verstehn, die schon Sihon ihnen weggenommen hatte. Lässt auch der Pentateuch nicht ausdrücklich erkennen, dass auch die Ammoniter an die Amoriter Land verloren hatten, so geht diese Thatsache doch auch aus Iud. 11, 12 ff. deutlich hervor. Sie hatten ursprünglich wahrscheinlich auch die Ebene inne, die noch nordöstlich von Hesbon den Israeliten zufiel, während sie zur Zeit unseres Eroberungskrieges nur noch auf den Bergen wohnten, die nördlicher die Quellen und den östlichen Lauf des Jabbok einfassten. Auf den östlichen Theil des Jabbok, bis zu dem sich von Südosten her ihr Gebiet erstreckte, ist das כָּל־יַד נַחַל יַבֹּק zu beschränken. Vergl. zu יָד in der Bedeutung Seite, Raum Ex. 2, 5: Num. 2, 17 und Jes. 57, 8. Der Nebenbach, der von Jaeser aus dem Jabbok zufloss, dürfte zwischen dem Gebiet Israels westlich, und demjenigen Ammons östlich geschieden haben. Er dürfte gemeinsam mit dem Hauptbach den Namen Jabbok geführt haben und 3, 16, Jos. 12, 2 unter dem Gränzfluss zu verstehn sein. Zu einer ähnlichen Vermuthung sah sich schon Reland (Pal. p. 104) genöthigt; nach ihm wäre der bei Rabbath Ammon entspringende Moiet Amman (Burckhardt S. 612 f.) der Gränzfluss gewesen.

Cap. III.

Hat Moses zunächst noch die erste Eroberungsgeschichte fortzusetzen, zumal da der mehr als treue, da der überaus gnädige Beistand des Herrn in Beziehung auf das Land in Verbindung mit Israels entsprechendem Verhalten fast je länger desto heller leuchtete, v. 1—17, so hat er dann auch zu zeigen, dass das Volk in Beziehung auf die ferneren Erwerbungen jenseits des Jordan nicht irgendwie schlechter daran sey, weder in sich gespalten v. 18—20, noch auch aus Ungnade des bisherigen Hauptes beraubt v. 21—29.

V. 1—17.

V. 1. „Und wir wandten uns." Durch den Sieg über Sihon war dem Volke zunächst die Richtung nach Westen zu angewiesen. Wie das Num. 21, 19. 20 proleptisch angeführte Stationenverzeichniss beweist, erreichten sie von Mattanah aus, wo sie die Wüste und Gegend des Schlachtfeldes verliessen, einen

andern Zufluss des Arnon, an dessen östlicheren Quellen sie das zu v. 31 angeführte Marschlied gesungen hatten, nämlich den Nachaliel, den heutigen Ledschum, der noch jetzt bei seiner Mündung nahe bei Aroer den alten Namen (Enkheileh) führt, weiterhin Bamoth (Bamoth Baal), worunter entweder die ½ Stunde nördlich von Dibon gelegene Hochebene (Hengstenb. Bil.) oder der Jebel Attarus (Kurtz) zu verstehn ist, ferner das Thal, welches im Felde Moabs, und zuletzt die Arboth Moab. Um aber die Eroberung fortzusetzen, hatte das Kriegsheer diese Richtung des übrigen Volks zu verlassen, und sich nach Norden zu wenden, zuerst nach Jaser, dann noch nördlicher gegen Gilead. „Und zogen hinauf den Weg nach Basan.“ Schon südlich von Jabbok erhebt sich das Land; der Jebel Osha (Jilad oder es-Salt) bezeichnet den Anfang des Gileadgebirges (Jebel Ajlun). Moses meinte ohne Zweifel die Eroberung so lange fortsetzen zu müssen, auch über den Jabbok hinaus, zumal da die Bevölkerung noch die amoritische war, bis ihm auf Grund eines neuen Bedürfnisses eine neue Weisung vom Herrn, eine bestimmtere Erkenntniss von oben zu Theil werden würde. — „Und Og, der König Basans zog aus, uns entgegen, er und sein ganzes Volk zum Kampf nach Edrei.“ Statt unmittelbar gegen die Hauptstadt Astharot, gegenüber der Südspitze des Galiläischen Meeres, hatte sich also das Heer ein wenig weiter ostwärts gewandt. Erst hier, in einer entfernteren unbekannten Gegend, erstand ihm ein neuer Feind, hier aber allerdings einer, der furchtbarer als Sihon war. Der riesige Og, der Anführer der starken Amoriter, cf. v. 8, der Herr so vieler wohlbefestigten Städte, muss sich sehr sicher gedünkt haben, dass er es nicht der Mühe für werth hielt, Israel am Jabbok aufzuhalten, sondern es bis an seine Hauptstädte heran vordringen liess.

V. 2. Die Zusage des Herrn, die sich auch hier als Bürgschaft des Besitzes einstellte, vergl. 2, 24 f., wird daher zu einem „Fürchte dich nicht.“ Wurden die Anforderungen an Israels Glauben grösser, nachdem sie durch den ersten Sieg im Glauben gestärkt worden waren, so kommt ihnen doch auch der Herr mit eingehenderen Stärkungen zu Hülfe, vergl. 1, 29. „Denn in deine Hand habe ich ihn und all sein Volk und sein Land gegeben, und du thust ihm, — nach dem Zusammenhang s. v. a. du wirst ihm thun, nicht, und du thue ihm, — wie du gethan hast Sihon“ etc. Der v. enthält nur Verheissung. v. 3. „Und der Herr unser Gott gab auch den Og“ etc.

עַד־בִּלְתִּי הִשְׁאִיר „bis zum nicht Uebriglassen“, wie Jos. 8, 22. Die Gabe des Herrn war dies Mal zu gross, als dass Moses umhin könnte, sie in v. 4 u. 5 sofort zu specificiren. — v. 4. „Und wir nahmen ein all seine Städte um diese Zeit, — in welcher Weise, siehe zu v. 15 — es gab nicht eine Stadt, die wir ihnen nicht wegnahmen, 60 Städte, das ganze Gebiet Argob.“ כָּל־חֶבֶל אַרְגֹּב bezeichnet das Gebiet der 60, d. i. aller dem Og gehörigen Städte: das Gebiet muss also Astharot und Edrei mit umfasst und überhaupt das eigentliche Königreich Ogs ausgemacht haben. Dass das östlich gelegene Knath die Hauptstadt des Argob gewesen sey, darf man aus 1 Par. 2, 22 nicht herauslesen, wenn man nicht in Widerspruch mit unserer Stelle gerathen will, vergl. zu v. 15. חֶבֶל, zunächst Messschnur, ist dann z. B. Am. 7, 17: Mich. 2, 5: Sach. 2, 1 das, was mit der Messschnur zugemessen wird, das Gebiet. אַרְגֹּב, wofür der Sam. ריגובאה hat, dürfte mit Ῥαγαβᾶ zusammenhängen, unter welchem Namen Josephus (Antiqu. XIII, 23, vergl. XIII, 15. 5) eine Veste der Gerasener kannte, wie denn auch Euseb. im Onomast. ad voc. Ἀργὸβ sagt, es sey ein Flecken πρὸς Γέρεσαν πόλιν Ἀραβίας, 15 miliaria westlich gelegen, zu seiner Zeit Ἔργα genannt, vergl. Vater z. d. St. Nach Robins. III, 921, vergl. 916, nennen die griechischen Christen noch heut einen Ort in jener Gegend Ῥαγαβά. Noch weiter dürfte der Name auf רֶגֶב, Scholle, Hiob 21, 33: 38, 38 zurückgehn, und an ein fruchtbares, bewässertes Land erinnern. — Die zweite Apposit. „das Königreich Ogs in Basan“ scheint zwischen dem Königreich Ogs und Basan einen Unterschied machen zu wollen, der doch nach v. 1. 3 und besonders nach v. 13 nicht vorhanden ist. Unterscheiden lässt sich aber beides allenfalls insofern, als das Gebiet Argob, das eigentliche Königreich, nicht mit Basan im Ganzen durchaus zusammenfällt, vergl. v. 13 und 1 reg. 4, 13. — v. 5. „All diese Städte waren befestigt mit hoher Mauer, mit Thüren und Riegel, abgesehen von den Orten der Bauern, deren sehr viel.“ Zu לְבַד in der Bedeutung „ausser“ oder „abgesehn von“, vergl. z. B. Num. 29, 39. Sowohl die Menge wie auch die Art der Städte Basans hing mit seiner Bodenbeschaffenheit und Weltstellung zusammen. Die Fruchtbarkeit des Landes war gross genug, um eine sehr zahlreiche Bevölkerung nähren zu können. Mit dem Gebirge Gilead setzt sich die ganze herrliche Natur des südlich vom Jabbok gelegenen Landes, setzt sich be-

sonders auch der Reichthum an Holz fort, an Eichen in den Thälern und Fichten auf den Bergen. Erst nördlich vom Hieromax, heut zu Tage Scheriat Mandhur, der mitten durch das Land hin dem Jordan zufliesst, wird die Natur theilweise eine andere. Oestlich gegen die Wüste hin setzen sich die Berge als Gebirge von Hauran fort bis zu den südlichen Abhängen des Hermon oder Antilibanon, und mit ihnen die Waldungen von schönen hohen Eichen, die hier recht eigentlich die Eichen Basans repräsentiren (Jes. 2, 12. 13). Mit den Waldungen wechseln die üppigen Weideplätze ab, welche die Kühe und Stiere Basans berühmt gemacht haben. Die Mitte des Landes dagegen vom Hieromax bis zum Hermon besteht aus einer Hochebene, die ganz baumlos ist: fruchtbar an Graswuchs und Getreide ist die Gegend indess auch hier. Was aber die Weltstellung betrifft, so bildete wie die Ostjordangegend überhaupt, so namentlich auch diese nördlichere den Uebergang von den südlichen am Arab. M.-B. wohnenden Handelsvölkern zu den mächtigeren Asiatischen Reichen, besonders zu Damaskus hin. Vergl. Bertheau: „Ueber die Bewohner Palästina's S. 125. 28. Ein Hindrängen nach diesem Gebiet und ein Zusammenstoss von verschiedenen Völkern daselbst, wie wir ihn von den ältesten Zeiten, von Kederlaomer ab gewahren, war also nur natürlich. Natürlich aber war es auch, dass sich die Inhaber derselben durch möglichst feste Städte zu sichern suchten. Wie man später in den Zeiten der Verwilderung mit ungeheurer Arbeit Höhlen in die Felsen grub, oder halbe Grotten, zu denen man überhängende Felsriffe benutzte, erbaute, vergl. Seetzen bei Rosenm. bibl. Alterth. II, 1 S. 128, so benutzte man in jener Zeit höherer Blüthe die Kalksteine des Gebirges südlich vom Hieromax, oder den Basalt nördlich von demselben zu besseren und grösseren Bauten. Die Anzahl von Trümmern ummauerter Städte zum Theil aus grauer Urzeit überrascht noch heut, vergl. v. Raumers Geogr. Das Ostjordanland ist ein ungeheures Alterthumsgebiet.

Nachdem Moses in v. 6 und 7 auch dies Mal wieder das entsprechende Verhalten des Volks hervorgehoben hat, cf. 2, 34 und 35, — zu dem abgetrennten הַחֲרֵם „vertilgend" oder „so dass wir vertilgten" vergl. Ew. §. 280[a], — kann er nicht umhin, zusammenfassend noch weiter die ganze Grösse des Eroberten freudig zu überschauen: in v. 8 und 9, indem er die Ausdehnung des ganzen Landgebietes hervorhebt, in v. 10, indem er die einzelnen Theile desselben aufzählt. v. 8. Wie der Rephait Og dazu

kam, König der Amoriter zu sein, ist in den Vorbemerkungen angedeutet, und weshalb in v. 9 der Sidonische Name des Hermon, Sirjon, und der Amoritische Senir angegeben wird, S. 30 gezeigt worden. Wie natürlich unsere Annahme ist, erhellt daraus, dass sie sich bei Calvin findet, wie wir erst nachträglich bemerken: *quo certior sit locarum notitia, inserit alia duo nomina montis Hermon.* Dass Hermon nicht etwa ein erst von Israel erfundener Name sey, abgeleitet von חֵרֶם, Bann (Hengstenb. II S. 241), erhellt aus der Art, wie er in v. 8 als ein schon länger und allgemeiner bekannter Name gebraucht wird, und sodann aus dem Umstande, dass sich als speciell israelitischer c. 4, 48 ein anderer findet; — dass er vielmehr in der Arabischen Wüste als Name des nördlichen Gränzgebirges von Israel gehört wurde, dafür spricht seine Arabische Etymologie. حرم ist prominens montis vertex, vergl. Iud. 3, 3: 1 Par. 5, 23, בַּעַל חֶרְמוֹן dominus vertex. Dass ihn die heutigen Araber mit dem Gattungsnamen جبل الثلج, Schneeberg, benennen, kann natürlich dagegen nicht in Betracht kommen. — Der Sidonische Name שִׂרְיוֹן ist zweifelsohne nur eine weichere Aussprache für שִׁרְיוֹן, *lorica*; Jer. 51, 3: 16, 4 findet sich für שִׁרְיֹן das dem שִׁרְיֹן entsprechende סִרְיֹן, und Iud. 12, 6 ist die Erweichung grade den nördlich Wohnenden eigen. Für den Amoritischen Namen zieht Rosenm. das Syr. s'norgo, *fastigium montis*, herbei. Uebrigens konnte es leicht geschehn, dass der Amoritische oder Sidonische Name an diesem oder jenem Gipfel haften blieb. Während Schirjon in Ps. 29, 6 als Gesammtname für den Hermon oder Antilibanon gebraucht wird, ist cant. 4, 8 und 1 Par. 5, 23 zwischen Hermon und Senir unterschieden.

V. 10. Die einzelnen Theile sind: הַמִּישֹׁר, die Ebene, in der Alex. als Nom. pr. Μίσαρ, beibehalten, nach dem Folgenden die Hochebene zwischen dem Arnon und Jabbok, aus der sich nach dem Jabbok das Gileadgebirge erhebt. Nach Jos. 13, 1 reicht sie von Medbah bis Dibon. Sodann das ganze Gilead, nämlich sowohl das südlich, als auch das nördlich vom Jabbok gelegene. Ferner das ganze Basan, das nördlich und östlich von Gilead gelegene Gebiet, „bis Salcah." Salcah kömmt auch Jos. 12, 5: 13, 11 und 1 Par. 5, 11 als letzte Stadt Basans vor und dürfte mit Szalkhat, einer Stadt mit einem Castell an der östlichen Wüste (Burckhardt I S. 180. 181) identisch sein. Saad: سلخة. Ueber Edrei vergl. zu 1, 4.

Zu v. 11 vergl. S. 31 und 157. Nicht um die Grösse Ogs glaubhaft zu machen, wie man nur etwas aus längst vergangenen Zeiten glaubhaft macht (Spinoza und viele And. nach ihm), — Moses hat ja noch nichts, oder wenigstens nichts Bestimmtes, was des Beweises werth gewesen wäre, über sie ausgesagt, — sondern um erst eine veranschaulichende Andeutung über sie zu geben, oder auch um sie, wenn sie bekannt war, lebendig vor die Seele zurückzurufen, als ein Mittel, das, was der Herr gethan, nach seiner ganzen Grösse erkennen zu lehren, sagt Moses: „siehe sein Bett, ein eisernes Bett, ist es nicht in der Hauptstadt der Kinder Ammon, 9 Ellen lang und 4 Ellen breit, nach gewöhnlicher Elle." עֶרֶשׂ heisst sonst im Hebräischen nie etwas anderes als Bett, und darf demnach auch hier nicht ohne Wagniss nach dem Arab. oder Syrischen „Sarg" oder „Bahre" gedeutet werden. Die Annahme von Dav. Mich., die mit jener Deutung Hand in Hand geht, Og sey verwundet vom Schlachtfeld zu den Ammonitern entflohen und da dann gestorben, hat zudem das gegen sich, dass sich die Bekanntschaft Mosis mit einem so neuen Gegenstande, wie sein Sarg wäre, kaum erklären liesse. Keinenfalls bedarf man ihrer um der Erwähnung Rabbat Ammons willen. Die Ammoniter, die von Anfang an feindlich gegen die Rephaiten gesinnt, und aufs Neue durch die von dem Rephaiten Og aufgenommenen, vielleicht speciell gegen sie mit herbeigerufenen Amoriter gereizt waren, werden schon vor dem Andringen Israels einen Kriegszug gegen Og unternommen, und bei der Gelegenheit seine Lagerstätte als eine Trophäe mit weggeschleppt haben. Wir hätten in diesem Falle die Hand Gottes und die Art, wie sie damals die politischen Vorgänge geleitet hatte, noch mehr zu bewundern. Wie die Feinde, die Amoriter, vergl, zu c. 2, 24, so hätten auch die Verwandten selber, nämlich die Ammoniter Israel vorarbeiten müssen. Hätten sie mit Israel gemeinsam gegen Og Krieg geführt, wie Ewald (Gesch. Israels II) vermuthet, so dürfte dieser Umstand nicht unerwähnt geblieben sein. Er wäre in dieser Zeit der Entscheidungen, wo das feindliche oder freundliche Verhalten der Nachbarvölker so tief empfunden und daher auch durchgehends angemerkt wurde, zu denkwürdig gewesen. — Der Umstand, dass Ogs Bett ein eisernes sey, hätte hier kein Interesse, wenn nicht auch er schon ein Ausfluss und demnach eine Andeutung der gewaltigen Leibesgrösse wäre, wenn er blos mit der Absicht des Riesen, sich vor den Wanzen zu schützen, (Cler.) zusammenhinge. Die folgenden

Maassbestimmungen schliessen sich also eng an. הַלֹּה steht zweifelsohne für הֲלֹא, ohne dass grosses Gewicht darauf zu legen, dass der Cod. Sam. und 11 andere von Kennicott citirte Codices wirklich so lesen. Schon die Alex. hat: ἰδοῦ. בְּאַמַּת־אִישׁ, wofür das Targum „nach der Elle des Königs" ist s. v. a. nach der gewöhnlichen und allgemein gültigen Elle; vergl. Ausdrücke wie: Menschengriffel Jes. 8, 1 und Menschenzahl Apoc. 13, 18. Es wird dies ausdrücklich hervorgehoben, damit man nicht etwa wegen der ungewöhnlichen Grösse den Gebrauch eines kleineren Maasses voraussetze. Die gewöhnliche Elle der Hebräer betrug $1\frac{1}{2}$ Fuss: vergl. Ges. Thes. s. v. אַמָּה. Wenn man unseren v. als ein blosses Glossem zu verdächtigen gesucht, oder auf Grund seiner gegen Mosis Autorschaft des Ganzen argumentirt hat, so hat dazu ursprünglich der Anstoss, den die scheinbar übermenschliche Grösse gab, sehr mit veranlasst. Die Rabbinen freilich hatten ihrerseits noch lange nicht genug daran; nach ihnen handelte es sich nur um Ogs Wiege und deren Grösse. Zunächst ist aber nicht die Grösse des Bettes mit der Grösse des Mannes zu identificiren. Og dürfte seine Lagerstätte nicht ein Wenig, sondern ein ganz Theil grösser, als er selbst war, haben anfertigen lassen, *ut posteritas ex tecti magnitudine de statura ejus, qui in eo cubare solitus erat, magnificentius sentiret* (Cler.). „Man wird sehr häufig finden, — sagt Hengstenb. II S. 246 — dass sehr grosse Leute die Neigung haben, sich noch grösser erscheinen zu lassen, als sie wirklich sind", und Calmet und Cler. führen dafür das auffallende Beispiel Alexanders M. an. D. Michaelis erzählt übrigens von einem 4 Ellen hohen Riesen Gilli, den er selbst gesehn, und Malcolm von einem eben so hohen Thürsteher des Königs von Persien (Leben und Sitten in Persien, deutsch von Lindau). [1]) Fast über die in unserer Stelle vorausgesetzte Grösse Ogs geht die von Solinus angeführte und oben citirte der Aethiopen hinaus.

Weiter fühlt sich Moses v. 12—17 freudig gedrungen, auch noch auszuführen, wie viel Besitz von dem im Ganzen überschauten Lande den bekannten $2\frac{1}{2}$ Stämmen zu Theil geworden sey. Hat er bisher Israels göttliches Recht an demselben im Ganzen nachgewiesen, so kann er und muss er auch noch das Recht der betreffenden einzelnen Stämme feststellen: das eine wie das andere

---

1) Nach der N. P. Z. 1857 No. 10 kam am 14. Jan. 1857 ein Ire, 8 Fuss 4 Zoll hoch in Berlin an, und zwar 20 Jahre alt, vielleicht also noch wachsend; sein Grossonkel soll 9 Zoll grösser gewesen sein.

gehört gleich sehr in dies Bundesbuch. Er verfährt zunächst in v. 12 u. 13 summarisch. — v. 12. „Und dies Land eigneten wir uns an um diese Zeit.“ Mit יָרַשׁ nimmt Moses nicht blos wieder auf, was er schon in v. 8 durch לקח ausgedrückt hatte, vielmehr fügt er als neues Moment das eigentlichere in Besitz nehmen, zum Eigenthum machen bei. War dort die Meinung, dass man die alten Herren verdrängte, so ist hier der Sinn, dass man sich als neue einsetzte, und zwar nicht blos im Allgemeinen, sondern mit Zuertheilung und Aneignung der einzelnen Theile, wie es das gleichfolgende detaillirt. „Von Aroer, welches am Arnon-Bache — die Lesart עַל־שְׂפַת־נַחַל אַרְנֹן beim Sam. und in einigen Cod. beruht auf blosser Conformirung mit 2, 36 und andren Stellen, — und die Hälfte des Gebirges Gilead, — nämlich nach v. 13 die südlich vom Jabbok gelegene, — und seine Städte gab ich dem Rubeniter und Gaditer.“ — v. 13. „Und das übrige Gilead, — das nördlich vom Jabbok gelegene, — und das ganze Basan, das Königreich Ogs — beachtenswerth ist die Unterscheidung zwischen dem nördlichen Gilead und Basan, — gab ich dem halben Stamm Manasse.“ Worauf schon hier der schöne Gegensatz zwischen כָּל־ und חֲצִי hinweist, das lässt der appositionelle Zusatz: „das ganze Gebiet Argob mit (לְ, wie z.B. Num. 32, 33) dem ganzen Basan, dasselbe, was — so חחוא — Land der Riesen genannt wird“, noch bestimmter fühlen, vergl. S. 31. Eben deshalb weil Mosen das Herz so voll ist von der verhältnissmässig ausserordentlichen Grösse des neuen Besitzes, kann er denn auch nicht umhin, ihn auch im Einzelnen noch zu specialisiren.

Vor allem in v. 14 u. 15 den der Manassiten. v. 14. „Jair, der Sohn, — d. i. Nachkomme, — Manasse's nahm das ganze Gebiet Argob bis zur Gränze der Geschuriter und Maacathiter.“ Der eine Held nahm das ganze Gebiet. Der Ausdruck לקח ist hier, wo in v. 12 schon ירש vorangegangen ist, bedeutungsvoll. — Er deutet darauf, dass Jair — ebenso ist dann aber auch von Machir im folgenden v. zu halten — wie er der Herr w[illegible]o auch der eigentliche Eroberer war; er spricht in Ueb[illegible]mmung mit Num. 32, 39 f. dafür, dass die Manassiten, ohne wie die Rubeniten und Gaditen, eigens darum zu bitten, ihr Land eben deshalb erhielten, weil sie es sich erobert hatten. So ist denn aber auch klar, dass die Manassitische

Eroberung nicht etwa, da sie erst so spät hinterher berichtet wird (Num. 32, 39f.) nach der Geschichte Bileams und dem sich daran anschliessenden Kampf mit den Midianitern, ja nach der Bitte der Rubeniter und Gaditer, so spät hinterher geschehen sey, abgetrennt von dem eigentlichen Krieg wider Og, und in die letzten Tage des Mosis gehöre: — sie muss, wenn auch nicht mit dem Sieg über Og identisch — dagegen ist sichtlich zu sehr der Wortlaut, — so doch eine sich unmittelbar daran anschliessende Vollendung gewesen sein; sonst hätte jener Sieg noch nicht selber als Eroberung bezeichnet werden können. Die Darstellung in Num. kömmt nur deshalb erst so spät auf die Manassitischen Unternehmungen zu sprechen, weil sie erst im Zusammenhang mit der Vertheilung Interesse gewinnen. Im Uebrigen vergl. S. 32. Neben der dort gegebenen Uebersetzung: er nannte sie (sc. die Städte Argobs, cf. v. 4, die Mosen statt Argobs selber vorschweben) nach seinem Namen, Basan (sc. nannte er) havvoth Jair, ist eine andere wie: „er nannte sie nach seinem Namen das Basan der havvoth Jair" grammatisch nicht gut möglich, und dem Sinne nach nicht rathsam. Dass Iud. 10, 3—5 der neue Name der Argob-Städte statt auf den Mosaischen, auf den Richter Jair zurückgeführt sein sollte, ist nicht der Fall, vergl. Bertheau zu Iud. 10, 3—5. — Die Gränzvölker, die Geschuriter und Maacathiter sind sowohl nach unserm Zusammenhang wie auch nach der Zusammenstellung mit Aram 1 Par. 2, 22 auf der Gränze nach Syrien zu suchen, Maacah auch nach 2 Sam. 10, 6, vergl. Jos. 12, 5: 13, 11. 13. Geschur wird 2 Sam. 15, 8 sogar als „in Aram" bezeichnet, und noch zu Davids Zeit hatte es einen eigenen König Namens Talmai, der der Schwiegervater Davids wurde, 2 Sam. 3, 3. Die Uebersetzung der Alex. an unserer Stelle Γαργασὶ od. Γαργασεὶ kann demnach nur auf einer Verwechselung beruhen. Die Gergesener wohnten nach dem A. T., vergl. c. 7, 1: Jos. 24, 11: Jos. Arch. I, 6. 2 im Westjordanlande, und nach der Tradition bei Origenes (IV zu Matth. 8, 28), falls es nicht statt Gergesener Gadarener oder Gerasener heissen soll, zwar östlich, aber gleich am See Tiberias. Allerdings aber finden sich merkwürdiger Weise Geschuriter 1 Sam. 27, 8 auch im Süden, und zwar von West-Palästina: Jos. 13, 2 vielleicht ebenfalls. — v. 15. „Und dem Machir gab ich Gilead." Mit Machir, der ein Sohn Manasses war, sind die Machiriten gemeint, Num. 32, 39. Die nach v. 13 unterschiedlichen Gebiete, Gilead und Basan, fielen also nach unserm Text an unterschiedliche Besitzer: der eine

Bestandtheil Manasses empfing das eine, das westlichere, der andere das andere, das östlichere, Gebiet. Denn die Annahme von Baumgarten, nur in v. 14 handele Moses von einem hervorstechenden Theile, in v. 15 meine er das Ganze, nämlich das ganze ostjordanische Manasse, und das ganze Nordland vom Jabbok an, braucht nicht widerlegt zu werden. Sie ist nur aus Rücksicht auf andere Stellen, und zwar ohne Noth beliebt worden. Jair war nur mütterlicherseits ein Machirit; seine väterliche Abstammung von Juda (1 Par. 2, 21) durch Chezron rechtfertigte eine Unterscheidung zwischen ihm und den eigentlichen Machiriten vollkommen. — Von unserer Stelle weicht zunächst Num. 32, 39f. ab, wo neben Jair noch ein zweiter Held Nobach genannt wird, und zwar als Eroberer von Knath, was er nach seinem Namen nannte. Nach der weiten Ausdehnung des Jairitischen Gebietes im vorigen v. ist aber Nobach gleich mit Jair zusammengefasst worden, so dass der dort gemeinte Bestandtheil in der That noch besser den übrigen Machiriten gegenüber gestellt werden konnte. Denn Knath scheint das von Burckhardt (S. 157. 504f. in der deutsch. Uebers.) aufgefundene Qanvat zu sein, was dem Nordende des Galil. Meeres in geraumer Entfernung gegenüber, also innerhalb des Argob liegt. Auch nach Eus. unter Καναθά gehörte es nach Hauran hin. — Ferner weichen von der unsrigen die Stellen Iud. 10, 4 und 1 Par. 2, 21 ab. Während nach v. 14 hier, und Jos. 13, 30 die Städte des Argob, deren nach v. 4 sechzig waren, Jairs Gebiet wurde, gab es nach Iud. 10, 4 nur dreissig, nach 1 Par. 2, 21 nur 23 havvoth Jair, und zwar statt im Argob, in Gilead. Thenius zu 1 reg. 4, 13 und Bertheau zu 1 Par. 2, 21 haben daher die Identität der havvoth Jair und der 60 Städte im Argob geleugnet und die Richtigkeit unseres Textes in Abrede gestellt. Allein die Ausgleichung liegt so nahe, dass sie noch jeder, der überhaupt hat ausgleichen wollen, gefunden hat; vergl. Kanne, Untersuchungen II, 108f.: Rosenm. Alterth. II, 1 S. 282f.: Hävernick Einl. I, 2 S. 514: besonders Hengstenb. II S. 227: Welte, Nachmos. S. 172: Keil, zu den Kön. S. 50: zu Jos. S. 352: v. Lengerke I, 604: und Kurtz II S. 507. Da Nobach mit Jair zusammengefasst ist, so hatte letzterer natürlich, wenn er für sich allein in Betracht kam, wie Iud. 10, 4 und 1 Par. 2, 21, nur etwa die Hälfte der 60 Ortschaften, nach runder Zahl 30, genauer 23. Und da Gilead so häufig auch im weitern Sinne vorkommt, so dass es Basan mit umfasst, Jos. 17, 6: 22, 13. 15: Iud. 20, 1: 2 reg. 10, 33, letztere Stelle nach Thenius

eigener Auffassung, vergl. Reland S. 194: v. Raumer, Geogr. S. 160: Studer zu Iud. S. 269, so konnten besonders die westlichen havvoth Jair, die dem Jair im engeren Sinne gehörigen, leicht als „in Gilead gelegen" bezeichnet werden. Wie wenig die Abweichung 1 Par. 2, 21 auf sich hat, erhellt schon aus dem folgenden v. dort, der die Sechzigzahl für den Fall, dass Nobachs Antheil mitgezählt wird, ausdrücklich bestätigt: „da eroberten Geschur und Aram die havvoth Jair von ihnen, Kenath und ihre Töchter, 60 Städte." Dass die Stadt Kenath hier so hervorgehoben, und alles übrige ihr untergeordnet wird, geschieht nicht etwa, weil von Anfang an statt Astharot's und Edrei's sie die eigentliche Hauptstadt des Argob gewesen wäre, sondern weil sie als Sitz Nobachs allmählich ebensoviel, wenn nicht mehr Bedeutung wie jene älteren Städte erlangte, und besonders Aram gegenüber als vorderste Stadt in Betracht kam. Ausserdem wird aber auch 1 reg. 4, 13 die Richtigkeit des Deut.'s bestätigt. Zur Erklärung des: „ihm gehörten die havvoth Jair, des Sohnes Manasse, welche in Gilead", wird hier hinzugesetzt: „ihm gehörte — wir würden ein „nämlich" suppliren — das Gebiet Argob, welches in Basan, 60 Städte gross, mit Mauern und ehernen Riegeln." Bertheau muss 1 Par. 2, 22 vor „Kenath und ihre Töchter, 60 Städte" und Thenius 1 reg. 4, 13 vor dem: „ihm gehörte das Gebiet Argob" ein „Und" ergänzen, um den Widerspruch gegen die Identität aufrecht zu erhalten oder erheben zu können. Nichtsdestoweniger aber dem Deuteronomium Unklarheit, Irrthum oder Textescorruption vorzuwerfen, ist allzugewagt. Der Einwurf, dass die havvoth Jair schon ihrem Namen nach von den 60 wohlbefestigten Städten des Argob unterschieden werden müssten, beruht auf der irrigen Voraussetzung, dass חוֹת Dörfer bedeute. Uebersetzt auch die Alex. κῶμαι oder ἐπαύλεις, der Chald. כַּפְרָנִין, so bezeichnet doch חֹית sichtlich, grade wie die deutsche Ortsendung Leben und Legen, vergl. Selig Cassel über Thüring. Ortsnamen in den wissensch. Berichten I, jede Art von Wohnsitzen, selbst das kriegerische Lager, 2 Sam. 23, 13, vergl. mit 1 Par. 11, 15.

In v. 16 und 17 specialisirt Moses zum Schluss auch noch den Besitz der Rubeniter und Gaditer, fasst jedoch nichtsdestoweniger beide Stämme zusammen, weil sie sich untereinander kaum noch bestimmter gesondert hatten, vergl. Num. 32, 34 und Jos. 13, 9. 17, ja auch später noch einiges, wie z. B. Hesbon, vergl. Jos. 13, 17 und 21, 39 gemeinsam besessen zu haben scheinen. v. 16. „Und den Rubenitern und Gaditern gab ich — sc.

das Land — von Gilead bis zum Arnonthale, das Innere des Baches und Einfassung, und bis zum Jabbokbache, der Gränze der Kinder Ammon.“ Also das vom Fuss des Gileadgebirges aus sey's südlich bis zum Arnon, sey's nördlich bis zum Jabbok liegende Land, vergl. S. 78. נַחַל אַרְנֹן, dann תּוֹךְ הַנַּחַל und גְּבוּל soll nach Bonfrère u. A. eine Beschreibung des ganzen Arnonlaufes sein; נַחַל sey das letzte Ende nach dem todten Meere zu, תּוֹךְ der mittlere Lauf, und גְּבוּל der Anfang von der Quelle aus. Aehnlich erklärten auch Vatablus und Vater, nur dass sie תּוֹךְ als die innere Angränzung des sehr gekrümmten Flusses, und גְּבוּל als wesentlich dasselbe, als das vom Flusse eingeschlossene Land nahmen. Nach Rosenm. wäre גְּבוּל das Mündungsende. Der eigentlichen Bedeutung der Worte entspricht es aber vielmehr, wenn unter נַחַל nicht der blosse Bach, sondern das Thal, unter תּוֹךְ das Innere des Thales bis zum Bache hin, was im folgenden v. in Beziehung auf den Jordan die Arabah ist, vergl. 2, 36 und Jos. 13, 9. 16, und unter גְּבוּל die innerste Einfassung des Baches verstanden wird. תּוֹךְ bestimmt das עַד־נַחַל in der Art näher, dass es das Gebiet ausdrücklich über den äussern Thalrand hinaus in das Thal selbst hinein ausdehnt, und גְּבוּל steigert noch. Was speciell letzteres betrifft, so hat die Alex. ewas unverständlich: ἕως χειμάῤῥου Ἀρνῶν μέσον τοῦ χειμάῤῥου ὅριον. Jonath. dagegen sachlich richtig: *et termini ejus*, nur dass er diesen Begriff zu weit fasst, indem er hinzusetzt: *i. e. urbes Jordani vicinae*. Gesenius im Thes. wollte וּגְבוּל als Relativsatz nehmen: „welches die Gränze bildet.“ So wäre es aber hier und auch sonst überflüssig; es würde sich dann bei Gebirgen u. dergl. ebensogut finden, wie bei Fluss und Meer, was es nicht thut, vergl. v. 17: Jos. 13, 23. 27: 15, 12. 47. Ewalds Deutung: „bis so weit“ (§. 277 c) scheint für die betreffenden Stellen nicht anwendbar. Ohne Artikel und Suffix steht es, weil es in der engen Verbindung mit dem Worte, dem es sich anschliesst, bestimmt genug ist, ja gewissermaassen mit ihm zu einem einigen Begriffe verschmilzt. Uebrigens ist der Besitz des eigentlichen Thales bis zum Bache selber für eine Viehzucht treibende Bevölkerung von grosser Wichtigkeit. Am wichtigsten ist der freie Zugang zum Wasser, wichtig aber auch das Recht, an seinen Rändern weiden zu dürfen. Wie wild auch die Felsen zur Seite des Arnon sein mögen, so fliesst er doch nach Burckardt noch heute, ungefähr 40 Ellen breit, durch einen Streif grünen

flachen Bodens hin, der im Sommer, wenn das Wasser mehr austrocknet, noch breiter wird. Die Entfernung von der einen Felswand bis zur andern beträgt in grader Linie etwa zwei englische Meilen, und ist an Stellen sogar gross genug, Ortschaften in sich aufzunehmen, vergl. 2, 36. — Ueber den Jabbok als Gränzfluss der Ammoniter s. zu 2, 37. — v. 17. „Und die Arabah und den Jordan mit Einfassung von Kinnereth bis zum Arabahmeere, dem Salzmeere“ etc. Das Verb. נָתַתִּי im vorigen v. wirkt noch fort. So ausdrücklich dürften aber auch diese Theile den Rubenitern und Gaditern nur mit Rücksicht auf ihr Hirtenleben zugesprochen werden; aus derselben Rücksicht dürfte es sich erklären, dass Moses ihnen die Arabah, die Jordansniederung, in so weiter Ausdehnung, schon von Kinnereth ab, zur Seite des Landes der Machiriten zuspricht. כִּנֶּרֶת ist nach Jos. 19, 36 eine Stadt, die dem See Genezareth, יָם כִּנֶּרֶת Num. 34, 11, oder יָם כִּנְרוֹת, Jos. 12, 3 (11, 2) den Namen gab, und nachher dem Stamme Nafthali zufiel. — Zu dem: „bis zum Salzmeer“ tritt das: „unter den Ergiessungen des Pisgah ostwärts“ hinzu, um den Besitz der Arabah über das Nordende des Salzmeeres hinaus noch ein Ende weiter auszudehnen, zweifelsohne bis zur Mündung des Arnon. Die אַשְׁדוֹת sind ursprünglich gewiss dasselbe, was אֲשֵׁדוֹת, Jos. 10, 40: 12, 8, also Abflussörter, vergl. Num. 21, 15. von dem Aram, אשׁד fliessen (der Chald. תְחוֹת מַשְׁפַּךְ מֵירְמָתָא), nicht blos Absenkungen, oder Radices (Hier.), obwohl sachlich wesentlich dasselbe. In der Verbindung mit הַפִּסְגָּה scheint das Wort aber fast zum Nom. pr. geworden zu sein, und in Folge dess auch die etwas abweichende, kürzere Form angenommen zu haben, vergl. 4, 49: Jes. 12, 3: 13, 20. Die Alex. und der Syrer behandeln es als solches. — Der Pisgah ist das östlich vom todten Meere aus den Arboth Moab sich erhebende Gebirge: sowohl das Feld der Wächter, Num. 23, 14, und das Thal, „welches im Felde Moabs oben auf dem Pisgah liegt und in die Wüste blickt“, Num. 21, 20, — jenes Feld und Thal sind identisch, — als auch der Berg Nebo gehören Deut. 34, 1 ihm an.

V. 18—29.

Indem Moses nach dem Ostjordanlande auch noch das Westland ins Auge fasst, um kurz anzudeuten, wie auch dessen Erwerbung bereits vorbereitet sey, scheint er fast mehr von seiner

als von des Herrn Vorsorge zu reden; indem er aber seine Anordnung jedes Mal auf eine göttliche Grundlage zurückführt, bleibt er dennoch genau bei seinem Thema, nämlich den Bundesleistungen des Herrn in Beziehung auf die Landeserwerbung, ja bringt dasselbe hier zum Abschluss, so dass sich dann die Ermahnung zu den entsprechenden Gegenleistungen unmittelbar daran anschliessen kann. — Indem er in v. 18—20 zunächst ausführt, dass er die $2\frac{1}{2}$ Stämme durch die Belehnung mit dem Ostjordanlande nicht etwa vom ferneren Kampfe abgezogen, sondern im Gegentheil zu Vorkämpfern gewonnen habe, nimmt er von der göttlichen Grundlage sogar seinen Ausgang. v. 18. „Und ich ertheilte euch Befehl um diese Zeit" — dass sich die Rede an die $2\frac{1}{2}$ Stämme wendet, erhellt aus dem Zusammenhang von selbst; vergl. Num. 32, 20. 21, — „der Herr euer Gott hat euch dies Land gegeben es zu besitzen." Dies: „der Herr" etc. giebt für das Folgende die ermöglichende Grundlage her, so dass mit einem folgernden „So" fortzufahren ist. „So ziehet denn gerüstet hin vor euren Brüdern." עָבַר ist nicht etwa blos über den Jordan ziehen, sondern mit לִפְנֵי allgemeiner, hinziehn vor, v. 28: Num. 32, 17. Aus dem Zusatze: „soviel kräftige Männer sind" geht hervor, dass er nicht blos die kleinen Knaben, sondern auch die älteren Männer zurückgelassen, obwohl letztere in v. 19 nicht ausdrücklich erwähnt werden, und keinenfalls das Land von allem Schutz entblösst wissen wollte. Wenn diejenigen, welche noch auf länger zur Kriegsführung geeignet waren, mitziehn sollten, so mussten Manche zurückbleiben, die zunächst noch, während sich die Jüngeren kräftigten, Waffen tragen konnten. Zudem war nicht zu erwarten, dass die näheren Nachbarn, die Moabiter und Ammoniter auf die siegreichen Einwanderer, durch die sie an ihren Feinden gerächt waren, sobald einen Angriff erheben würden. — In v. 19 drängt sich nach dem: „nur eure Weiber und Kinder und euer Vieh", das folgende: „ich weiss, dass ihr viel Vieh habt" als Zwischensatz ein, oder man nehme die vorangehenden Nominativi absolut: „nur was eure Weiber etc. betrifft." Zum Heerdenreichthum der Rubeniten und Gaditen vergl. Num. 32, 1 f. — In v. 20 setzt sich der Hauptsatz von v. 18 fort: „bis der Herr euern Brüdern Ruhe giebt, wie ihr", sc. sie habt. Zu בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן, hier wie v. 25 vom persönlichen Standpunkt aus gebraucht, vergl. S. 27. Moses durfte hoffen, durch seine Verordnung nicht blos für die Zeit des bevorstehenden Kampfes, sondern auf länger der Isolirung der

ostjordanischen Stämme entgegengearbeitet zu haben; durch die besonderen Anstrengungen für die Brüder konnte das Gemeinschaftsgefühl leicht auf die Dauer gekräftigt werden. Im Fall der Isolirung aber mussten die Ostjordanenser jedenfalls selbst am meisten leiden. Es war bis zu einem gewissen Grade schon damals so, dass der Besitz, der in Gemeinschaft mit dem Volk Gottes erworben worden, in Absonderung genossen, und ohne dass er Anregung zu neuen Erwerbungen gab, die ungöttliche Gesinnung, Selbstüberhebung, Fleischlichkeit und Erschlaffung mehr denn irgend etwas anderes bekräftigen musste: ähnlich wie es sich jetzt in der christlichen Welt und mit den Früchten des Christenthums verhält.

Indem Moses sodann von v. 21 ab an seine Sorge für einen Nachfolger erinnert, stellt er in v. 23—29 als göttliche Grundlage dafür ausführlich die Thatsache dar, dass ihm der Herr nicht etwa aus Ungnade, sondern im Interesse für das Volk, den Uebergang über den Jordan versagt, den Josua dagegen ausdrücklichst zum Eroberer eingesetzt, und mit den herrlichsten Zusagen ausgerüstet habe. v. 21. „Und dem Josua ertheilte ich Befehl" — absichtlich beginnt Moses so gleichlautend wie in v. 18; der Anordnung dort will er diese hier als eine zweite, die wesentlich dasselbe betreffe, zur Seite stellen. Josua steht nachdrucksvoll voran. Während dort dem Volke, so hier dem Josua, vergl. Num. 27, 18f. Statt: deine Augen sehen, sagt Moses: „deine Augen die da sehen" s. v. a. deine eigenen Augen sind es, die da sehen, vergl. 4, 3: 11, 7. „So wird der Herr allen Königreichen thun" etc. Der Kampf im Dienste Gottes mag fürs erste desto schwieriger werden, je länger er dauert; allein aus den Oertern, an denen wir mit Gott gekämpft, stehen laut redende Zeugen auf, um Muth und Glauben immer von Neuem anzufeuern. Zu v. 22 vergl. 1, 29. 30.

Dass der Abschnitt v. 23—29 keine andere als die angedeutete Absicht hat, erhellt aus der Wendung, die er zum Schlusse nimmt. Dass Moses zunächst auf sein Gebet kömmt, worin er um Erlaubniss, mit über den Jordan ziehn zu dürfen, gebeten, — auf ein Gebet, was zweifelsohne auch dasjenige seines an ihn mit so vielen Banden gefesselten, und unter ihm besonders muthigen Volkes war, — thut er nur, um alsbald desto mehr die Entschiedenheit des entgegenstehenden Willens Gottes, um in Folge dess auch um so mehr die Vollwichtigkeit des Grundes dafür hervorheben zu müssen. An sich war dies Gebet zu sehr

seine Privatsache, als dass es ähnlich wie seine sonstigen Gebete in den vorderen Büchern zu verzeichnen gewesen wäre, vergl. Ex. 32, 11 f. und Num. 14, 13 ff.: Auch Num. 27, 12 ff., wo es am ersten zu erwarten wäre, wird es nicht angedeutet. Uebrigens aber ist es psychologisch so wohl motivirt, und der Art nach so sehr im Geiste Mosis, dass es seine Aechtheit am bessten selbst beweist. v. 23: „Ich flehte um Gnade." Schon in diesem ersten Wort dürfte Moses den Gedanken an seine Schuld verrathen, den man im Folgenden hat vermissen wollen. Allerdings aber würde er sich unter allen Umständen, was er erbat, im Grunde als Gnade erbeten haben. Ueberall macht seine gewaltige, und doch so anziehende Erscheinung den Eindruck, dass das Gesetz, wie es sich durch ihn vermittelte, so auch seinen eigentlichsten Zweck, die Erkenntniss der Sünden, an ihm erreichte. Zudem gilt die schöne Bemerkung des Abulensis bei J. Gerh.: *si quis ab avaro aliquid petit, allegare debet beneficia a se praestita, sed si a benefico et munifico, allegare debet beneficia jam ante accepta.* — v. 24. „Herr Gott, du hast angefangen sehen zu lassen deine Grösse und deine starke Hand." Ganz in der ihm eigenthümlichen Weise klammert sich Moses auch hier, um dem Herrn zu ferneren Erweisungen zu bestimmen, an die bisherigen an, vergl. Num. 14, 13 ff. und Deut. 1, 30, mit der Ueberzeugung, dass derselbe, was er angefangen habe, seiner ganzen Art nach nicht unvollendet lassen könne. Indem er aber auch in Betreff der göttlichen Selbstoffenbarung von dieser Ueberzeugung ausgeht, deutet er eine Wahrheit an, die in der That gross genug ist, um erst durch den ganzen Verlauf des Reiches Gottes nicht blos auf Erden, sondern auch im Himmel ihre vollere Darstellung zu finden, durch die Dahingabe des eingebornen Sohnes und die Offenbarung der Herrlichkeit aller derjenigen, die sein Bild rein und köstlich wiederspiegeln sollen, eine Wahrheit, die noch immer alle diejenigen, denen sich zu offenbaren Gott angefangen hat, mit erhebenden Erwartungen erfüllen muss. „Das Volk, so im Finstern wandelt, siehet ein grosses Licht" und „selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott, — Gott selber schauen." Was hindernd dazwischen treten kann, ist allein die Sünde. „Denn welcher Gott ist im Himmel oder auf Erden, der da thäte wie deine Thaten und deine Kraftwerke?" Moses explicirt kurz die Grösse des Herrn, die er voraussetzungsweise mit behauptet hat — אֲשֶׁר ist hier explicatives oder begründendes Relativ, *quod, quia,* wie Gen. 31, 49 et al., — und schlägt damit

schon eine Seite an, die nachher bei dem Psalmisten (Ps. 86, 8: 89. 7), und besonders bei den Propheten, Jes. 40—48: Jer. 10, 6, so vielfach wiederklingen sollte. Dass die anderen Götter blos nicht Gleichheit mit dem Herrn, wohl aber ein gewisses Sein hätten, liegt in der Ausdrucksweise ebensowenig angedeutet, wie Ps. 86, 8, vergl. mit v. 10 und Ps. 96, 5: vergl. 1 Cor. 8, 5. גְּבוּרֹת sind die Aeusserungen der גְּבוּרָה, Kraftthaten. — v. 25. „Lass mich doch hinziehn und sehn das Land, das gute. אֶעְבְּרָה־נָּא, die Wunschform. für die Bitte, wie 2, 27, und zwar für die innige. Ew. §. 228ª. Mit dem Zusatze: „dieses gute Gebirge" kann Moses nicht einen einzelnen Theil hervorheben, am wenigsten den Tempelberg, obwohl schon der Chald. an denselben denkt, das beigefügte Libanon auf den aus den Cedern zu erbauenden Tempel deutend (so auch R. Salomon, P. Burgensis und Vatabl.), aber auch nicht die gebirgige, nördliche Gegend Galiläa's (Cler.); er bezeichnet das ganze Land so, vergl. Ex. 15, 17, wie er es denn auch schon 1, 7 als blosse Absenkung des Amoritergebirges behandelt hat, vergl. 11, 11. Um das Land recht bestimmt nach seiner ganzen Ausdehnung zu nennen, erwähnt er die nördliche Gränzmauer, den Libanon, noch ausdrücklich mit. Berechtigte die geographische Beschaffenheit zu jener Benennung hinreichend, so ist sie zugleich auch für Mosen psychologisch sehr natürlich. Als Gebirge stand ihm das gelobte Land wie bereits vor den Augen, so auch vor der Seele, weil es ihm grade als solches besonders erwünscht war, nicht blos in niederer Beziehung, weil in *oriente loca plana plerumque ob fontium et pluviarum defectum sterilia sunt, regiones vero montanae fontibus rivisque irriguae admodum fertiles et amoenae* (Rosenm.), — sondern auch in höherer. Als Höhenland stellte sich ihm Canaan dem Horeb zur Seite, wo er einst die höchsten und heiligsten Tage seines Lebens verlebt, wo er den Anfang des Bundes zwischen Gott und seinem Volke gesehn hatte, im Gegensatz zur Wüste, besonders zur Niederung oder Arabah, deren 38 Jahre so störend dazwischen gekommen waren: vergl. zu 1, 20.

V. 26. „Aber — es folgt Gottes entschiedener Gegensatz — der Herr zürnte auf mich um euretwillen und hörte nicht auf mich." Wir haben nicht nöthig plusquamperfectisch zu übersetzen: er hatte gezürnt. Sofern der Herr noch um seines Zornes willen Moses Bitte versagte, dauerte sein Zorn auch eigentlich noch fort. Die Bedeutung von הִתְעַבֵּר passt dazu sehr wohl. Ist dasselbe auch ursprünglich s. v. a. „aufwallen", so

drückt es doch keineswegs den besonders heftigen Zorn aus, wie Gesen. im Thes. behauptet; es ist wesentlich gleichbedeutend mit הִתְאַנַּף, was 1, 37 statt seiner gebraucht ist. Auch אַף und חֵמָה sind von Erregungen der Leidenschaft entlehnt. Die Alex. hat fast all zu milde: καὶ ὑπερεῖδε κύριος ἐμὲ. Die Annahme, dass es sich hier um einen neuen Zorn handle, um einen wegen der eben ausgesprochenen Bitte, als welche mit Gottes ausdrücklicher Erklärung streite, ist unnatürlich. War der Wunsch Mosis, das Land zu sehen, in welchem sein Volk im Bunde mit Gott glücklich sein sollte, und zwar als Beweis der Grösse und Herrlichkeit seines Gottes, sogar löblich, so war auch sein Gebet an sich wohlgethan. — Wäre לְמַעַנְכֶם, vergl. zu 1, 37, s. v. a. „durch eure Schuld", oder „mit durch eure Schuld", so würde Moses zwar eine Erklärung darüber abgeben, weshalb sie ihn, ihren geliebten Anführer, verlieren müssten, er würde die Erkenntniss ihrer Schuld, ja Leid und Reue hervorrufen, was unter anderen Umständen ganz heilsam sein mochte; aber Josuas Einsetzung könnte, wenn aus Zorn wider sie gewollt, sehr wenig als das dastehn, als was sie doch dem Zusammenhang nach dastehen soll, als ein Mittel mit, das Volk in Betreff der ferneren Eroberungen getrost zu machen; am wenigsten eignete sie sich dann, den Schluss der Leistungen des Herrn zu bilden, auf welchen die Ermahnung zu den Gegenleistungen folgen soll. Ganz anders bei der Auffassung: „in eurem Interesse." Weit entfernt, dass ihr in meiner Verurtheilung Gottes Ungnade gegen euch finden dürft; es giebt sich nur der Eifer darin zu erkennen, mit dem der Herr über seines Volkes Wohl auch selbst zum Nachtheil der angesehensten Häupter wachte. — Das kurze רַב־לָךְ *satis est*, oder *sit tibi*, 1, 6: Gen. 45, 28, lässt als Subject ergänzen: das von mir Gewährte oder mein Beschluss, so dass es wesentlich dasselbe, was jenes ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου 2 Cor. 12, 8, obwohl es von der Alex. ἱκανούσθω σοι ausgedrückt ist. „Fahre nicht fort, noch mehr anzuhalten bei mir um diese Sache" so דַּבֵּר mit בְּ, vergl. 1 Sam. 25, 39. — v. 27. Moses soll das ersehnte Land zwar sehen, aber um desto mehr darnach zu verlangen. „Steige auf den Gipfel des Pisgah!" Num. 27, 12: „auf dies Abarimgebirge!" Nach Num. 21, 11f. und 33, 47 war Abarim der Gesammtname, der den ganzen Gebirgszug sowohl südlich wie nördlich vom Sared, ja noch vom Arnon bezeichnete. Pisgah ist der nördliche Theil, besonders vom Arnon ab. Der Nebo, der nach 34, 1 oben auf dem Berge Pisgah Jericho gegenüber liegt, liegt

daher nach 32, 49 und Num. 33, 47 zugleich im Gebirge Abarim; vergl. Kurtz II S. 442. Der Nebo ist nach 32, 49 und 34, 1 mit dem Gipfel des Pisgah an unserer Stelle gemeint. Seetzen und Burckhardt hielten ihn für den Jebel Attarus, den höchsten Berg im Moabiter-Land, nicht soweit nördlich vom Arnon gelegen. Allein da er nach 32, 49 und 34, 1 nicht blos in der Nähe des israelitischen Lagers in den Arboth Moab, sondern zugleich auch im Angesicht Jerichos lag, so wird er ein ganz Theil nördlicher zu suchen sein. Nach Num. 32, 3 und 34—38, wo sein Name mitten unter den Städten Elale, Sebam, Kirjathajim und Beon (Baal-Meon), die alle im Umkreis einer Meile um Hesbon herumliegen, und in der Nähe des Namens Hesbon selber erscheint, werden wir ihn mit Hengstenb. (Bil. S. 238 ff.), Ritter XV S. 1185 ff., Kurtz II S. 441 u. A. bei Hesbon finden dürfen, zumal da auch Eusebii Angaben s. v. Ἀβαρείμ dorthin weisen. „Die Stadt Hhnzbhan, sagt Buckhingham (II, 106 f.), liegt an einem so beherrschenden Platze, dass die Aussicht von da sich wenigstens auf 30 Meilen weit nach allen Seiten hin erstreckt; ja nach Süden reicht der Blick vielleicht auf 60 Meilen weit. — — Gegen Westen ist ein tiefes Thal, aber noch viel tiefer ist das Jordansthal, und zwar in grader Linie etwa 6—10 Meilen entfernt. Jerusalem kann man von diesem Punkte aus grade im Westen erblicken, und Bethlehem noch deutlicher. — Auch sieht man die Westseite des todten Meeres, etwa 15 Meilen in Südwesten; nach Osten und Süden ist die Aussicht unbegränzt." In natürlicher Weise konnte Moses freilich auch von diesem Punkte aus lange nicht das alles sehen, was ihn der Herr nach 34, 1—3 von dort aus sehen liess. — Dass der Herr seinem Knechte die Bitte versagte, kann nicht hart erscheinen. Moses hatte nach 34, 7 ein Alter erreicht, das schon jetzt fast ein Wunder war, vergl. zu 2, 15, und ging durch den Tod zu einer bessern Ruhe ein, als durch einen Miteinzug in das noch erst zu erobernde Land. Dem Volke aber, in dessen Interesse der Zorn Gottes zuerst wider ihn entbrannt war, war auch sein Tod sehr heilsam. Hatte er es bei Kades versäumt, statt über die Grösse der Volksforderung an ihn unwillig zu sein — „sollen wir euch auch aus diesem Felsen Wasser hervorgehn lassen" — gläubig auf den Herrn zu verweisen, hatte er dort, vom Volke verführt, zu sehr allein sich ins Auge gefasst, so gab sein Tod, und das Gelingen der Eroberung Canaans auch trotz desselben, den bessten Beweis, dass er an sich selber nichts, der Herr aber alles gewesen, und dem-

nach auch immerdar sey, einen Beweis, den in das Bundesgebiet und den Anfang seiner Geschichte von vornherein mit hineinzunehmen für alle Folgezeit besonders nothwendig war. Wenn er dort auf des Pisgah's Höhe nach Canaan ausschauend, aber ohne es erlangen zu können, als ein rechter Repräsentant desselben Bundes erschienen ist, den er vermittelte, oder vielmehr aller derer, die in diesem Bunde lebten, so ist er es nach dieser Betrachtung erst vollends. Sie gehen nicht zum wahren Canaan ein, sondern sehn es nur von fern, um immer mehr darnach zu verlangen, weil sie noch nicht genug von sich absehen lernten. Der Herr giebt seine Ehre keinem Andern (Jes. 48, 11). Nichtsdestoweniger aber repräsentirt Moses auf des Pisgah's Höhe zugleich auch das, was das A. T., was die Offenbarung überhaupt Vorzügliches hat. Muss er sich auch mit der Fernsicht begnügen, sein Leben ist kein zielloses gewesen. Das: ich weiss, an wen ich glaube, hatte auf ihn durchaus seine Anwendung. Wo er aufhören muss, da sieht er einen Andern eintreten, einen Josua, durch den sich der Herr zu helfen vorbehalten hat. Wie viel oder wenig auch dem Einzelnen von der Vollkommenheit vor Augen getreten ist, hier, wo es sich um Gottes Werk handelt, giebt es Fortgang und Vollendung, ja unendliche Vollendung, in welche zuletzt des Einzelnen in Gott gethanes Werk mit aufgehoben wird.

V. 28. „Und beauftrage Josua!“ vergl. 1, 38. Die Ausführung des göttlichen Befehls wird Num. 27, 22 und Deut. 31, 7 berichtet. Zum Schluss deutet Moses in v. 29 noch kurz die Oertlichkeit an, die er zuletzt mit dem Volk eingenommen. „Und wir blieben im Thale gegenüber von Beth-Peors“, vgl. 4, 46. גַּיְא ist ebensogut Appellativ, „Thal“, wie גֵּיא, 1 Sam. 17, 3 und Num. 21, 20 et al. Da aber Moses die Arboth Moab am todten Meere meint, so kann dies גַּיְא nicht mit jenem Num. 21, 20 identisch sein (Vater). Das Thal im Felde Moabs war schon erreicht, ehe man noch nach den Arboth Moab kam: vergl. Num. 22, 1, und befasste noch die Bamoth Baal in sich, Num. 21, 20. Das Feld Moabs, שְׂדֵה מוֹאָב, will bekanntlich nicht mit den Arboth Moab verwechselt sein. Während letztere unmittelbar am todten Meere und Jordan entlang lagen, bis Jericho gegenüber und noch weiter, ist jenes wesentlich dasselbe, was 3, 10 הַמִּישֹׁר hiess. — Beth-Peor sodann war nach Eusebius eine Stadt nahe beim Berge Peor, gegenüber von Jericho, vergl. Jos. 13, 20. Der Berg Peor aber schaut Num. 23, 27. 28 hin über die Wüste, zweifelsohne über die Arboth Moab, vergl. Num. 24, 1. 2. Bileam kann von ihm

aus das ganze Lager Israels übersehn, was er von dem Felde der Wächter auf dem Pisgah aus nicht vermocht hatte. Er musste also unmittelbarer an den Arboth Moab liegen. Ausdrücklich giebt Eusebius unter Φογώρ an, dass er unmittelbar über dem im Jordanthal gelegenen Livias, nur 6 oder 7 Röm. Meilen östlicher, gelegen habe, und zwar Jericho gegenüber, vergl. Hengstenb. Bil. S. 248.

Cap. IV.

Dass die jetzt anhebende Gesetzespredigt, diese andere Seite und Hauptsache des Bundesbuches, in Cap. 4 ganz naturgemäss zunächst nur einleitungsweise die grossen Grundlagen hervorheben will, kann man nur dann verkennen, wenn man das eigenthümliche Wesen unseres Buchs aus den Augen lässt. Sie macht sich mit denjenigen Grundlagen des Bundeslebens zu thun, die erst von einer tiefer gehenden Betrachtungsweise als solche erkannt werden, die es aber nur desto mehr sind, besonders mit der Anbetung Gottes nicht als des Einen, sondern als des geistig-übercreatürlichen. Deutlich giebt sie sich aber als solch einleitende Behandlung der Grundlagen schon dadurch, dass sie in v. 1—8 von einer Empfehlung des Gesetzes im Allgemeinen ausgeht, dass sie sodann nach der Einschärfung der geistigen Gottesverehrung, dieser Grundlage der ersten Gesetzestafel v. 9—40, — kurz auch noch die Heiligkeit des Menschenlebens, die Grundlage der zweiten Tafel, in entsprechender Weise bedenkt, v. 41—43. Als blosse Einleitung ist das Cap. zuletzt auch noch dadurch gekennzeichnet, dass es v. 44—49 eine neue Ankündigung folgen lässt, durch die es sich ebenso sehr von dem Folgenden abscheidet, wie mit dem Vorhergehenden verbindet, dass sich namentlich das folgende Cap., indem es von Neuem einsetzt und mit dem Decalog beginnt, deutlich zum eigentlichen Anfang macht.

V. 1—8.

Was Moses zur Empfehlung des göttlichen Gesetzes anführt, ist das höchste, was sich zur Empfehlung einer Sache anführen lässt, was aber in der That nicht blos damals, sondern in Beziehung auf alle Menschen von ihm gerühmt werden darf. Zweimal sezt er mit der Ermahnung ein, sich zum Gesetz zu halten, und das erste Mal macht er Leben und Tod, v. 1—4, das andere Mal Erleuch-

tung und Verherrlichung selbst in den Augen aller Völker ringsum davon abhängig, v. 5 — 8. Der Uebergang zur Ermahnung markirt sich v. 1 sehr schön durch וְעַתָּה „Und nun." Der Sinn ist: und nun, da dem so ist, nämlich, wie wir von unserm Standpunkte aus sagen würden, dass er uns zuerst geliebet hat, so lasset uns ihn wieder lieben. Die Ermahnung beginnt aber dies erste Mal nur ganz leise, verlangt nur das allernöthigste, in v. 1 Gehör und in v. 2 treue Bewahrung. Wie im N. T. die ἀκοή das erste von seiten des Menschen ist, — ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, Röm. 10, 17, — so auch schon im A. T., sofern es auch hier schon Offenbarung, positive Religion giebt, — ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ. *Bene recteque vivendi initium est, tenere quid Deo placet* (Calv.). „Höre auf die Gesetze und Rechte." Von Anfang an bedient sich Moses in seiner Gesetzespredigt der volltönigen Ausdrucksweise הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים, die schon 5, 28 durch das vortretende הַמִּצְוָה noch voller wird, vergl. 6, 1. 17. 20: 7, 11: 8, 11: 9, 1: 26, 17: 30, 16. Die Behauptung, er wolle damit das ganze Gesetz nach allen seinen Theilen umfassen, durch הַמִּצְוָה oder הַמִּצְוֹת das Moralgesetz, durch הַחֻקִּים das Cerimonial- und durch מִשְׁפָּטִים das forensische Gesetz, die sich bei Joh. Gerh. und Aelteren findet, obwohl schon nicht mit rechter Entschiedenheit, ist in dieser Weise unhaltbar; an unserer Stelle z. B. würde demnach die Hauptsache fehlen. Ist מִצְוָה das Gebot, und חֹק die Pflicht, so מִשְׁפָּט das Recht. חֹק bezeichnet das, was Jemandem obliegt, מִשְׁפָּט, das, was ihm, sey's Gott, sey's einem Menschen, zukömmt, so dass man sich darauf berufen darf. So מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם 18, 3: מִשְׁפַּט הַבְּכֹרָה 21, 17: מִשְׁפַּט הַגְּאֻלָּה Jer. 32, 7. Sofern der eine Theil des Gesetzes mehr unter diesen, der andere mehr unter jenen Gesichtspunkt fällt, kann also die Zusammenstellung allerdings die verschiedenen Bestandtheile desselben zusammenfassen; sofern aber fast jeder Theil beides zugleich ist, dient sie vor allem dazu, seine ganze Dignität zum Ausdruck zu bringen und ist daher grade für unser Buch sehr angemesen. So heisst es schon Ex. 15, 25, dass Moses zu Mara חֹק וּמִשְׁפָּט stellte; Ex. 24, 3 sind die Worte Gottes zugleich מִשְׁפָּטִים. Lev. 19, 37 findet sich wieder חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים. Num. 36, 13 הַמִּצְוֹת וְהַמִּשְׁפָּטִים. „Welche ich euch lehre, — nicht thun, sondern, zum Thun", dass ihr sie thut; die Thätigkeit, das Leben ist der Endzweck, die Erkenntniss nur ein Mittel dazu: Röm. 2, 13: Jac. 1, 22: 2 Petr. 3, 13.

V. 2. Das Gebot, weder hinzu- noch abzuthun vom göttlichen Worte ist ein nothwendiger Ausfluss jener menschlichen Unterordnung unter Gottes Wort, die da grösser sein soll, als die unter Vater und Mutter, c. 33, 9. Wer da ändert, ordnet sich über. Wie hier zu Anfang der Offenbarung, vergl. 13, 1, findet es sich daher auch in der Mitte und am Ende derselben, sey's in Beziehung auf das Ganze oder auf einzelne Theile, Prov. 30, 6: Jer. 26, 2 und Apoc. 22, 18. 19. Christus und die Apostel mussten allerdings, indem sie den Neuen Bund stifteten, in einem freieren Verhältniss zum alten stehen. Dennoch aber sprach der Herr Matth. 5, 17: ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen. Es durfte nichts untergehn, wenn nicht um erneut und verklärt wieder aufzuerstehen. Die Seele auch des kleinsten Gebotes, das Jehovah geredet hatte, war unsterblich. Und so wird denn auch das Verhältniss zum Neutestamentlichen Wort selber, wenn auch immerhin freier, so doch nimmermehr ein eigentliches Ab- oder Hinzuthun, sondern nur eine Entfaltung erlauben, und mit Recht beriefen sich unsere Theologen gegen die Römischen auf unsere Stelle als eine immer noch gültige. — Beachtenswerth ist es aber, dass sich das: „thuet nicht hinzu!" zuerst hervordrängt. Jene schlechte Art, die sich statt auf das Innerliche, auf das Aeusserliche legt, und weil es ihr an wahrer Herzensfrömmigkeit fehlt, im Satzungendienst Genüge sucht, droht, weil sie so leicht den Schein der Heiligkeit hat, am meisten Gefahr, sich selbst sowohl wie Andern. Hat doch auch Christus mehr gegen die Pharisäer, als Sadducäer kämpfen müssen. — Unser v. enthält übrigens nur die Kehrseite zum Vorherigen. Das Hinzuthun oder Abthun ist das Gegentheil von dem Hören, was in v. 1 gemeint ist. Denn die zweite Vershälfte „zu halten die Gebote" ist nicht s. v. a. „sondern haltet"; der Infin. mit לְ ist kein Imperat., weder Jes. 38, 20 noch sonst irgendwo. Der Sinn ist vielmehr: beim Halten, wenn ihr haltet.

V. 3 und 4. Tod und Leben, cf. Lev. 18,5, kann Moses sogar in ganz sinnenfälliger Weise von dem Verhältniss zum Gesetz abhängig machen, so gewiss als der lebendige Gott auch äusserlich gegen die Uebertreter eingreift. v. 3: „Eure Augen haben selbst gesehn"; — vergl. 3, 21; das Partic. obwohl an sich immer präsentisch, gewinnt im Zusammenhang mit einem Verbo fin. dessen Tempus: eure Augen sind die sehenden gewesen, Ewald §. 335[b] und 168[c]. 350[a]. „Was der Herr that am Baal Peor." Vergl. Num. 25, 3. Moses hebt grade diese Geschichte

als ein leuchtendes Beispiel hervor, weil sie von der jungen Gemeinde selber, und zwar erst ganz vor Kurzem in den Arboth Moab erlebt war. Zudem eignete sie sich als ein Beispiel der Untreue gegen den Herrn selbst, also einer Hauptübertretung, um so besser. Ueber Baal Peor, dessen Namen die Rabbinen, aber in ihrer Weise, von פָּעַר, *aperire, sc. hymenem virgineum*, herleiten, erhellt aus Num. 25, 3f. soviel, dass er die Kraft der Natur als zeugende repräsentirte, und es ergiebt sich somit sein Verhältniss zu Göttern wie Camosch und dergleichen, die in jenen Gegenden verehrt wurden. Je verführerischer aber sein Cultus, vergl. Jos. 22, 17, desto erklärlicher ist des Herrn gestrenges Verfahren. Die Ausdrucksweise בְּבַעַל פְּעוֹר geht allerdings davon aus, dass der Herr Baal Peor selbst gerichtet habe, aber er richtete ihn in seinen Anhängen, brachte seine Ohnmacht und Lüge durch die letzteren zu Tage, so dass die Umschreibung von Onk. als Erklärung „*in iis, qui colebant idolum Peor*“ richtig ist. Vergl. Ex. 12, 12. — v. 4. „Ihr dagegen, die ihr dem Herrn, eurem Gott anhängt, erfreuet euch alle des Lebens.“ דָּבַק mit בְּ „an etwas haften“, wie der Mann am Weibe, oder umgekehrt, Gen. 2, 24, zur Bezeichnung eines innigen und dauernden Verhältnisses, c. 11, 22. Die Bezeichnung הַדְּבֵקִים בַּיהוָה deutet sehr schön den innern Grund des Lebendiggebliebenseins an. Ueberhaupt ist es doch durchweg so in der h. Schrift: Tod und Leben, und alles, was mit darin begriffen ist, wird deshalb als Motiv der Gesetzesbeobachtung aufgestellt, weil der Glaube gar nicht anders kann, als sie im Gefolge des menschlichen Verhaltens zu erblicken. Verlangen, dass sich die biblischen Anforderungen der Drohungen und Verheissungen enthalten sollen, heisst verlangen, dass die Schrift sich ihres Glaubens an Gottes Heiligkeit und Macht entschlage, oder dass sie wenigstens die Augen davor zumache.

Indem Moses v. 5 von Neuem einsetzt, schickt er eine gewisse Empfehlung schon vorher: „Siehe ich habe euch Gesetze und Rechte gelehrt“ — s. v. a. die Gesetze, zu deren Beobachtung ich jetzt ermahnen will, habe ich gelehrt — „wie mir der Herr befohlen hat, dass ihr darnach thätet im Lande“ etc. Ist der Herr ihr Urheber gewesen, und zwar von vornherein mit der Absicht, sie zur Norm des bevorstehenden Bundeslebens in Canaan zu machen, so sind sie auch von vornherein im grössten Unterschiede von allen menschlichen Gesetzen über Tadel und Unvollkommenheit weit erhaben. Man mag sie

übertreten, critisiren nicht. Sie können nur ein Gegenstand des bewundernden Preises sein, Ps. 19. Doch das nur vorläufig. — v. 6. „Beobachtet und thut sie!“ so vollendet Moses seine Ermahnung, und dann folgt wieder die eigentliche Empfehlung erst nach. שָׁמַר ist noch nicht selber עָשָׂה, sondern die Vorbereitung dazu, obwohl es zuweilen ziemlich in die Bedeutung desselben übergeht. Es bedeutet: sich ein Gesetz als Norm vorsetzen, um es zu thun; daher der bekannte Ausdruck, שָׁמַר לַעֲשׂוֹת, vergl. 5, 1; 11, 32: 13, 1 et al. Weil alles auf das Thun, als das Höchste und eigentlich Gewollte ankömmt, fährt Moses nicht fort: „denn sie sind“, sondern, „denn es, oder dies, sc. dass ihr das Gesetz zur Norm nehmet, es thut, cf. 7, 16, ist eure Weisheit und Einsicht.“ Nur, was sich der Mensch aneignet, gewinnt für ihn Werth, und erst aus den Werken wird die Weisheit erkannt, Jac. 3, 13. Der Sinn ist: denn dies leitet euch bei euren Entschliessungen recht, und giebt euch ein richtiges Urtheil über die Dinge, vergl. über Weisheit und Einsicht zu 1, 13, und über die Wirksamkeit des Gesetzes, wie es als ein Zeugniss, nämlich von der überall energischen Heiligkeit des Herrn, auch den Einfältigen weise macht, Ps. 19, 8 und 119, 92. 130: Prov. 1, 7: Eccles. 1, 16. Das Gesetz lehrt dem Schein, der die Sinne täuscht, absterben, und in das Wesen eindringen, und ist so in Wahrheit das, was nach Plato die Philosophie sein sollte, eine μελετὴ τοῦ θανάτου; es lehrt das Verderbliche für verderblich, das Heilsame für heilsam halten. Dass das Gegenstück des Gesetzes, nämlich die Gnade des N. Bundes, die nicht blos die Heiligkeit, sondern das ganze liebende Vaterherz, also das allergöttlichste bezeugt, auch ihrerseits Weisheit verleiht, Eph. 1, 8, dass besonders Christus, in welchem Gesetz und Gnade gewissermaassen persönlich geeinigt worden sind, zur Weisheit für uns gemacht worden ist, 1 Cor. 1, 30, sind die entsprechenden Neutestamentlichen Thatsachen. Ueberall liegt die Wahrheit zu Grunde, dass der Mensch an sich der Weisheit ermangele, vergl. Hiob 28, dass er, wie sittlich, so in Folge dess auch intellectuell corrumpirt sey, was c. 32 nicht blos in Beziehung auf die Heiden (v. 21; vergl. Jer. 16, 19), sondern auch auf Israel (v. 28. 29: vergl. Jes. 42, 1 u. 4) ausdrücklich bestätigt wird: „denn ein Volk verloren an Rath sind sie, und keine Klugheit ist in ihnen“ etc. — Der an sich schon grosse Preis des Gesetzes wird durch den Zusatz: „vor den Augen der Völker“ noch wunderbar gesteigert. Nach dem Folgenden: „welche, wenn sie hören

all diese Gesetze, sprechen werden, wahrlich ein Volk weise und einsichtig diese grosse Nation!" liegt darin, dass die Völker die Weisheit Israels nicht blos werden sehen können, sondern auch sehen, ja anerkennen müssen, wenn sie nur von seinen Gesetzen wirklich hören. רַק steht als Versicherungspartikel, wie Gen. 20, 11 et al. Es verhält sich mit unserer Stelle ähnlich wie mit 2, 25. Sie bildet die entsprechende Ergänzung. Ist Israel ein grosser Vorzug widerfahren, indem es mit Gottes Gesetz betraut wurde, — Ps. 147, 19. 20: „so that er keinen Heiden, und Rechte kennen sie nicht", — so hatte doch, wie all seine übrige Bevorzugung, auch diese eine Bestimmung für die Völker schlechthin. In ihm musste alles Kleine zum Grossen, alles Einzelne zum Ganzen streben; in der Knechtsgestalt keimte die Herrlichkeit, so gewiss als sein Gott aller Menschen Gott war, und seine Herrschaft Ansprüche hatte auf der Welt Enden. So gewiss es aber war, dass der Segen dereinst über alle Geschlechter ausgehn müsse, ebenso sehr stand es auch fest, dass überall trotz aller Verfinsterung doch irgendwie noch Empfänglichkeit für das Licht vorhanden sei; ja grade, je schöner der Vorzug Israels erschien, je mehr sich die Heiden als alles dessen, was den Namen Gesetz und Recht in Wahrheit verdiente, gänzlich baar erwiesen, vergl. auch Jes. 42, 1 — desto mehr musste auch das Ohr für das Verlangen, was wie ein Seufzen der Creatur leise zwischen hindurch klang, und die dadurch verbürgte Empfänglichkeit aufgehn. Worte, wie jene, Mich. 4, 1 ff. und Jes. 2, 2: „viele Völker gehn und sprechen, auf lasset uns gehn hinauf auf den Berg des Herrn, zum Hause des Gottes Jacobs, dass er uns lehre seine Wege" etc. sind im Zusammenhang mit unsrer Stelle auf ihrer übernatürlichen Grundlage durchaus natürlich. Freilich, wenn Clemens in den Strom. lib. I, und Eusebius in der Präp. evang. lib. IX Zeugnisse aus der griechischen Literatur sammelten für eine gewisse Anerkennung der Alttestamentlichen Offenbarung bei den Heiden, wenn Aristoteles und seine Schüler in Israel einen philosophischen Character zu entdecken meinten (Müller, Stud. und Crit. 1843 IV), wenn sich schon die Perser gewisse Elemente der israelitischen Religion aneigneten, so darf man dem entgegen halten, dass im Grossen und Ganzen doch vielmehr das Gegentheil von Anerkennung vorhanden, ja dass die Wirklichkeit fast eine Ironie auf unser Wort gewesen sey, ähnlich wie auf jenes andere, dass man Israels Namen als Schmeichelnamen anwenden werde, Jes. 44, 5. Nicht

blos Haman, Esth. 3, 8 sprach zu Xerxes, „ihre Gesetze sind anders, als aller Völker Gesetze, und es frommt dir nicht, dass sie geduldet werden“, sondern auch Tacit. schreibt (Annal. XXI): *profana illic omnia, quae apud nos sacra; rursum concessa apud illos quae nobis incesta.* Aber sehr treffend deutet auch Moses von vornherein schon an, zur Anerkennung der Weisheit Israels würden die Heiden nur gelangen, wenn zur Anerkennung seiner Grösse, d. i. wenn es in Folge seines Gehorsams gross — gross nach allen Seiten hin — geworden wäre. Es werde eines äussern Vehikels bedürfen. Und mit dem Christenthume siegte die göttliche Wahrheit sogar auch ohne dem über jenen Schein der Wirklichkeit; liegt sie selbst jetzt noch theilweise darnieder, so wird doch die Ewigkeit das Feld sein, auf dem sie ihren Triumph vollständig feiert.

V. 7 und 8. Sofern die Heiden die künftige Grösse Israels wenn auch nur nebenbei, so doch mit ausgesagt haben, bedenkt Moses sie in seiner Begründung naturgemäss mit; sofern sie als Grundlage der Anerkennung der Weisheit gedacht ist, bedenkt er sie mit Recht zuerst. Israel wird selbst vor grossen Nationen als gross dastehn, denn — der Herr ist seine Hülfe: „wo wäre ein grosses Volk, welches Götter hätte, ihm so nahe, wie der Herr unser Gott, so oft wir ihn anrufen.“ Vergl. 33, 29: „heil dir Israel, wer ist wie du, ein Volk voll Heils im Herrn, dem Schilde deiner Hülfe, und der dein erhabenes Schwerdt, also dass deine Feinde dir schmeicheln, und du auf ihren Höhen einhertrittst.“ Durch das בְּכָל־קָרְאֵנוּ deutet Moses treffend beides zugleich an, ebensowohl „in all unsrer Noth“, als auch, „so oft wir ihn nur in Anspruch nehmen wollen, wie wir sollen.“ Vergl. Ps. 34, 19 und 145, 18. — v. 8. „Und wo wäre ein grosses Volk, das da Gesetze und Rechte hätte, gerecht wie all das Gesetz“ etc. Nicht einmal die Rechte der Menschen unter einander vermochten die heidnischen Völker, wie gross auch immer, gerecht festzustellen. Liebe und Gerechtigkeit gegen den Nächsten ist nur da möglich, wo man in ihm das göttliche Ebenbild ehrt: vergl. Mal. 2, 10; die Achtung vor dem göttlichen Ebenbilde wiederum nur da, wo der heilige Gott selbst geachtet wird. Alles Recht wurzelt zuletzt in Gott, besonders auch dasjenige der Obrigkeiten, ja das von Vater und Mutter, die nur, wenn als seine Vertreter, richtig geehrt werden.

V. 9—40.

Dass Moses hier von Anfang an auf die Ermahnung hinarbeitet, an dem wahren, nämlich dem über alle Abbildung erhabenen, also übercreatürlichen Gotte festzuhalten, kann um so weniger zweifelhaft sein, als er bei derselben, sobald er sie ausgesprochen hat, durch das ganze Cap. hin stehen bleibt, nicht blos in dem ermahnenden Theile, v. 9—24, sondern auch in dem begründenden, v. 25—40. Ein Gedächtniss der grossartigen Thatsachen auf dem Horeb verlangt er in v. 9—14 nur deshalb, weil dabei die Unabbildlichkeit des Herrn so bestimmt wie irgend möglich erwiesen ist, und zwar unter Umständen, die dem Erweise einen ganz besonderen Nachdruck verliehen. Den Erweis der Unabbildlichkeit hebt er v. 12 bestimmt heraus, um dann speciell ihn von v. 15 ab für das Folgende zum Ausgangspunkte zu nehmen.

V. 9—14. „Nur hüte dich!" רַק steht hier in seiner eigentlichsten Bedeutung, in der es leicht inversiv gebraucht wird, vergl. 12, 16. 23. 26 et al. „Und nimm deine Seele in Acht!" — die Seele nicht als Kraft des Gedenkens, wie Ps. 119, 129, und wie das Herz im gleich Folgenden, sondern in Abhängigkeit von שָׁמַר als Sitz des Lebens. Wie bei der Beobachtung des Gesetzes selber, so handelt es sich auch wieder bei der Bewahrung der historischen Thatsachen, die demselben als Grundlage dienen, um nichts Geringeres als um Tod und Leben. „Dass du nicht vergissest, ... und dass nicht weichen aus deinem Herzen." Das Herz umfasst das Gedächtniss mit, ist aber doch bei Weitem mehr, ist besonders auch der Affect. Also nicht blos behalten, sondern auch werthschätzen, und in Folge dess Kindern und Kindeskindern gern überliefern, vergl. 6, 7. 20: 11, 19, soll Israel, — die Dinge, die seine eigenen (vergl. 3, 21) Augen gesehn, von denen es also eine möglichst bestimmte Ueberzeugung gewonnen haben muss, und zwar nicht ohne grosse innere Erregung, auch nicht ohne Verpflichtung zu besonderer Dankbarkeit, wenn auch in Alttestamentlicher Weise vor allem von der Heiligkeit des Herrn berührt, und daher vorherrschend mit Furcht erfüllt, während der Apostel 1 Joh. 1, 1. 3 in Neutestamentlicher Art, von der erschienenen Gnade erfasst, und zur innigsten Annäherung angezogen wird. Jenes „welche gesehn haben deine eigenen Augen" giebt uns einen deutlichen Wink über die Nothwendigkeit und Bedeutung all der erhabenen Vorgänge

auf dem Sinai. Mag man immerhin sagen, dass der Hebräer leicht eine subjective Regung als einen objectiven Vorgang zu fassen vermocht habe, z. B. das Aufsteigen einer Ueberzeugung in sich als eine Einsprache Gottes, — jenes: „welches gesehn haben" etc. deutet an, dass es ohne die augenfälligste Ueberzeugung durch das Wunder der Stimme vom Berge und der steinernen Tafeln doch nicht zu einem Glauben an die Objectivität des Herrn als des über Abbildung und Creatur erhabenen, an die seines heiligen Gesetzes gekommen sein würde. Man müsste auch den sündigen Hang des Herzens verkennen, wenn man nicht sehen wollte, dass nur allzu erwünschte Zweifel sofort in Menge aufgeschossen sein würden. Auf jenen Glauben an Objectivität kam aber selbstverständlich alles an. Dass Moses Gesetze auch von der späten Nachwelt noch nicht wie Numa's oder Zoroasters für blosse Menschengesetze erachtet und als solche der gewöhnlichsten Critik unterzogen worden sind, liegt zum grössten Theil mit an jener handgreiflich objectiven Geburtsstätte derselben, an dem Feuer und dem Donner, vor dem Israel zurückbebte, an den steinernen, von Gott dargereichten Tafeln. — v. 10. „Am Tage." Wäre יוֹם statt Zeitbestimmung, noch Object zum letzten Verb. des vorigen Verses, so würde er, wie das Object dort, das Zeichen des Accus. haben. „Da der Herr sprach zu mir: versammle mir das Volk, und ich will es hören lassen meine Worte, damit sie lernen mich fürchten — אֲשֶׁר, *ita ut*, wie v. 40: Gen. 11, 7: 13, 16 et al.: Ew. §. 337[b]; der Inf. יִרְאָה wie 1, 27, vergl. Ew. 238[a] — alle Tage, da sie leben" etc., vergl. Ex. 19, 9. Schon ein einziger Tag, der in dieser Beziehung verloren wäre, wäre eine traurige Versäumniss; so gross und allumfassend ist die Verpflichtung, Luc. 1, 74. Die Furcht Gottes, der Endzweck, auf den hier alles hinausläuft, ist als Gegentheil der Ueberhebung, der Grundsünde, Hiob 33, 17 und 36, 9, der Anfang, cf. 6, 2, ja der Inbegriff aller Frömmigkeit, Prov. 8, 13: 16, 6: Coh. 12, 13, und daher auch Grund aller Zuversicht, die Quelle des Lebens, Ps. 5, 8: Prov. 10, 27: 14, 26 f.: 10, 23. Sofern sie nämlich wesentlich Unterordnung unter Gott ist, wenn auch vorzüglich mit Beziehung auf seine Heiligkeit, entfernt und entfremdet sie nicht, verbindet sie vielmehr; sie wird der Anfang der Weisheit, Prov. 1, 7: 3,7: 9, 10: Hiob 28, 28: Ps. 111, 10, und schliesst sich mit der Liebe zusammen, c. 10, 12, indem sie sich immer mehr in ihr Wesen zu verklären sucht, Röm. 8, 15, dabei aber ein Grundelement in

ihr bildet; („woraus erhellt, wie wenig hierbei an jene pathologische, äussere Furcht roher Völker vor der höhern Macht, von der sie sich abhängig fühlen, und die der Grund ihrer Religion und ihres Gottesdienstes sey, von der de Wette hier spricht, zu denken ist": Hupfeld zu Ps. 5, 8).

V. 11. „Und ihr tratet hinzu": — nämlich zu der Höhe, von der herab das Gesetz verkündigt werden sollte, also zum Jebel Musa, der südlichen Spitze der drei parallelen Keilberge, vergl. zu 1, 1, und zwar von den umgebenden Thälern. besonders von dem Waddi er Rahah aus, jedenfalls aber so. und dies ist die Hauptsache, weshalb Moses überhaupt davon redet, dass sie sich möglichst bestimmt überzeugen, und vor Täuschung bewahren konnten. „Und der Berg war brennend — das Partic. zur Andeutung des Dauernden — bis mitten zum Himmel empor." Vergl. Ex. 19, 17. Das Herz einer Sache ist die Mitte derselben; das Herz des Meeres z. B. ist ein Theil, der wenigstens rings von Wasser umflossen ist, Ex. 15, 8: Ez. 28, 2. Kam es schon bei der Stiftung des alten Bundes, ja bei ihr grade besonders darauf an, dass der Herr seine Objectivität dem Volke möglichst nahe brachte, so that er es jedenfalls in der dem Wesen dieses Bundes entsprechendsten, in der sinnvollsten Weise. Die Erscheinung auf dem Sinai und die heilige Nacht, die eine wie die andere das Fundament eines Bundes Gottes mit den Menschen, und doch wie verschieden, weil dem Wesen ihres Bundes genau angemessen! Aeusserliche Erhabenheit und Gewaltigkeit herrscht auf dem Sinai nur deshalb vor, weil sich Gott durchweg noch im Alten Bunde vorherrschend als den erhabenen und gewaltigen geben, Feuer brennt hoch empor, weil er durchweg und so denn auch besonders durch die Gesetzespromulgation seine, besonders verzehrende Energie zur Anschauung bringen muss. Wie das Licht, was vom Herrn ausgeht, die belebenden Potenzen in ihm repräsentirt, Num. 6, 25: Ps. 4, 7: 27, 1: 36, 10: 43, 3: 44, 4: Mich. 7, 8: Jes. 9, 2: 10, 17: 42, 6: 49, 6: 60, 19: Luc. 2, 32: 1 Tim. 6, 17, — so das Feuer, welches mit dem Lichte wesentlich eins, allem Widerstrebenden gegenüber die vernichtenden, vergl. v. 24: 9, 3: Ex. 24, 17: Jes. 4, 5: 10, 17: 30, 27: 33, 14: Mich. 1, 4: Zeph. 1, 28: 3, 8: Mal. 3, 2: Ps. 18, 9; 3, 2: Matth. 3, 11: Hebr. 12, 29. Daher denn auch die Wolken- und Feuersäule, vergl. zu 1, 33. Das Feuer war nur für das Auge dieselbe gewaltige Predigt, welche die Rede für das Ohr. Dass es vor allem ein Abglanz der das Widerstrebende

verzehrenden Heiligkeit des Herrn sein wollte, erhellt besonders aus der nähern Beschreibung Ex. 19, 16 und hier aus dem Zusatz: „Wolkendunkel und Finsterniss.“ Das Dunkel, besonders der Wolken, schattet stets den Ernst des Gerichtes ab, vergl. Jes. 19, 1: Jer. 4, 13: Dan. 7, 13: Matth. 26, 64: Apoc. 1, 7: 14, 14 et al. Statt durch das Feuer unmöglich gemacht zu sein, schliesst es sich an dasselbe an, nämlich vermittelst der Rauchwolken, vergl. Ps. 189. Zugleich hatte sich übrigens mit dem Feuer, was von der Spitze des Berges aus emporschlug, ringsherum auch schweres Gewölk gelagert, Ex. 19, 16. Jedenfalls ist Dunkel der Hauptbegriff, und עָנָן tritt nur zur Erklärung zwischen ein, selbst wenn es auch nicht Genitiv sein sollte. Dass aber auch die drohliche Erscheinungsweise, recht besehn, wieder etwas gar Erhebendes hatte, wie zu Anfang des Bundes so für alle Zeiten, für welche er geschlossen wurde, ist selbstverständlich. So wenig derjenige Gott Vertrauen einflössen kann, der nicht furchtbar und schrecklich ist, so sehr hebt der Herr, sobald nur erst die Schrecken überwunden sind, durch Busse und Sühne, durch seine Schrecklichkeit zu der mächtigsten Zuversicht empor. — v. 12. „Und der Herr redete zu euch mitten aus dem Feuer.“ Die Anschauung, dass das Gesetz durch den Dienst der Engel veröffentlicht, Act. 7, 53: Gal. 3, 19, dass es durch Engel geredet worden sey, Hebr. 2, 2, ist eine theologische Folgerung, gestützt unmittelbar auf c. 33, 2 und gewonnen aus der Schriftwahrheit, dass Gott sich durchweg durch irgend etwas anderes, was er nicht unmittelbar selbst ist, der Sinnenwelt vermitteln muss, und stimmt insofern mit Ex. 19 und unserer Stelle, die ja recht eigentlich darauf aus ist, diese Uebersinnlichkeit des Herrn auszusagen, überein. Sofern Gott selber bei dieser Art von Vermittelung, selbst wenn sein eigenes Wort geredet wurde, noch fern blieb, und nur die unbestimmteren Vorgänge in der Natur mitwirken lassen konnte, stand die Sinaitische Offenbarung noch nach gegen die Neutestamentliche, Hebr. 2, 2: sie war aber die Anbahnung derselben. — Der donnernde Lärm, der gleich wiederholten Salven schwerer Artillerie bisweilen in den Bergen des Sinai gehört werden soll, Burckhardt S. 935. 839, könnte höchstens eine Grundlage für den Donner Ex. 19 sein, der aber derselben nicht einmal bedarf, nicht aber für Gottes Stimme, die das Volk verständlich hörte. — An so augenfällige Manifestationen, so zu sagen, Annäherungen, erinnert Moses aber nur, um sogar für sie, bei denen doch die Gestalt, die Abbildlichkeit des

Herrn am ersten, zu Tage treten musste, wenn er eine hatte, die Erscheinung einer Gestalt in Abrede zu stellen: „den Laut der Worte hörtet ihr, aber eine Gestalt sahet ihr nicht.“ קוֹל wie Gen. 3, 8: Ps. 29. Die sinnenfälligen Erscheinungen verbürgten durch ihre Erhabenheit selber, dass der Herr über alle Fassungskraft der Sinne hinausgehe. Die Meinung kann nicht sein, dass der Herr keinerlei תְּמוּנָה annehmen könne. Er nimmt allerdings eine gewisse תְּמוּנָה oder Gestalt an, wo er in bestimmter Weise in die menschliche Intuition und Fassungskraft eingeht; so schaut Moses Num. 12, 8 seine תְּמוּנָה, und der Psalmist freut sich darauf, sich ihres Anblicks zu sättigen (Ps. 17, 15). Allein da, wo es sich um Gestalt im eigentlichen Sinne des Worts handelt, kann selbst Moses ihr nicht ins Angesicht sehn, Ex. 33, 20. 23, sondern nur hinten nach; an ihren Wirkungen muss er sie verspüren. Der Sinn in unserer Stelle ist, dass der Herr sich nicht in einer adäquaten Gestalt, in einer, die Gestalt im engeren Sinne des Worts zu heissen verdiente, zur Anschauung bringen könne oder wolle. Wie gerne auch der natürliche Geist den ewigen bestimmter erfassen möchte, er bleibt doch immer noch höher, und hat immer noch einen grösseren Inhalt, als es schien. Und wohl dem Menschen, dass es so ist. So bleibt ja der Glaube möglich, auch bei ganz unvorhergesehenen und unbegreiflichen Erscheinungen im Leben sey's des Einzelnen oder des Ganzen. So darf eine Entwicklung ins Unendliche, von Klarheit zu Klarheit, wie sie sich nicht ahnen lässt, gehofft werden. Hier wird in Wahrheit das Wort wahr, dass das Suchen besser sey, als das Gefundenhaben, hier nämlich, wo es ein Suchen giebt, bei dem man doch auch schon immer gefunden hat.

In v. 13 und 14 bringt Moses den Hauptgedanken noch vollständiger zum Ausdruck. Statt euch eine Gestalt zu zeigen, und dadurch zu Abwegen Veranlassung zu geben, hat er euch vielmehr sofort den rechten Weg gewiesen. Wie er sich nicht durch Wesenserscheinung, sondern Thätigkeit manifestirt hat, so hat er auch als den rechten Weg der Verehrung den gewiesen, dass ihr statt speculirend oder phantasirend in sein Wesen einzudringen, vielmehr in seine That, in seinen Willen eingehen sollt. v. 13. „Und er that euch kund seinen Bund, den er euch befahl zu thun.“ Von Bund — denn בְּרִית hat nur diese Bedeutung — konnte nur die Rede sein, sofern eine Gegenseitigkeit obwaltete: und ausdrücklich hebt auch die Geschichte der Bund-

schliessung vor allem andern grade sie hervor. Ehe der Herr gebietet, erinnert er an seine Leistungen, sowohl an die, welche geschehen sind, als an die, welche, falls das Volk den Bund annimmt, geschehen sollen; — und es nimmt ihn an: Ex. 19, 3ff. Nur, wenn blos das eine Moment des Bundes vorwiegend ins Auge gefasst wird, wird unsere Ausdrucksweise möglich, und selbst so noch waltet die Erinnerung daran ob, dass das, was der Herr kund thut, mehr ist als blosses Gebot, dass es, falls es beobachtet wird, die Berechtigung zu den inhaltreichsten nicht Hoffnungen, sondern Gewissheiten ist. Dass aber Moses von Bund schlechthin auch da schon redet, wo es sich doch nur um die zehn Worte handelt, vergl. Ex. 34, 28, beweist, wie geläufig es ihm ist, in den zehn Worten nicht blos das Haupt, sondern den Inbegriff aller Bundesleistungen zu finden, so dass uns die decalogische Art unseres Buches keineswegs verwundern darf. Eben aber, weil es es ihm so geläufig, und weil ihm zugleich daran liegt, dass das Volk die zehn Gebote ebenso ansehn lerne, nennt er auch die beiden Tafeln, die Ex. 24, 12: 31, 18 לֻחֹת אֶבֶן, Ex. 34, 1 u. 4 לֻחֹת אֲבָנִים, cf. zu 5, 19, Ex. 31, 18: 32, 15 לֻחֹת הָעֵדֻת heissen, nicht blos mit dem äusserlichen Namen, לֻחֹת אֲבָנִים, wie an unserer Stelle und 5, 19: 9, 9—11: 10, 1—4, sondern c. 9, 11 auch gradezu לֻחֹת הַבְּרִית. Dass der Herr die zehn Worte auf zwei steinerne Tafeln schrieb, deutete darauf, wie ernstlich er es damit meinte. Ueber das Nähere vergl. zu 9, 9—11 und 10, 1—4.

V. 15—24. Moses kömmt von der Grundlage zur folgernden Hauptermahnung. Er fährt ganz wie v. 6, obwohl imperativisch, doch im Perf. mit vorgesetztem וְ fort: vergl. Ew. §. 344[b] und Ges. §. 124 Anm. 1. „So hütet euch nun gar sehr um eurer Seele willen“ — oder auch, zu Gunsten eurer Seele; der Sinn ist derselbe, wie v. 9, vergl. Jos. 23, 11, und Jer. 17, 21, wo בְּ für לְ gebraucht ist (für den Preis eurer Seelen), vielleicht auch Mal. 2, 15. „Denn nicht habt ihr irgend eine Gestalt gesehn am Tage, da der Herr redete.“ יוֹם der Stat. constr. zieht den folgenden Satz als seinen Stat. absol. nach sich. — v. 16. „Dass ihr nicht verderbt handelt und euch machet“, oder „in verderbter Weise machet, Ew. §. 285, — ein Schnitzbild in der Gestalt irgend eines Bildwerks, ein männliches oder weibliches Gebilde.“ Aus dem Zusammenhang erhellt, dass es sich um das Anfertigen eines Bildes behufs des

Cultus handelt. Zudem ist פֶּסֶל, wenn auch an sich das aus Stein gehauene, oder aus Holz geschnitzte, oder auch aus Erz gegossene Bild im Allgemeinen, so doch dem durchgehenden Sprachgebrauch nach nur das zur Anbetung verwandte. Speciell Cultusbild dürfte auch סֶמֶל sein (Jon. *idoli*), vergl. 2 Par. 33, 7 und 15. — v. 17. „Ein Gebilde von irgend einem Vieh, welches auf Erden“ — בְּהֵמָה schliesst hier aber die gewöhnlich (Gen. 1, 25: 6, 20) daneben genannte Klasse חַיַּת הַשָּׂדֶה, das Wild, mit ein; denn auch aus ihm wurden manche Exemplare abgebildet, und religieus verehrt, vergl. Calm. zu unserer St. — „ein Gebilde von irgend einem Fittig-Vogel, der da flieget am Himmel.“ v. 18. „Ein Gebilde von irgend einem Gewürm — רֶמֶשׂ umfasst alle kleineren Landthiere — auf dem Lande, ein Gebilde irgend eines Fisches, der im Wasser unter der Erde“: — מִתַּחַת לָאָרֶץ will nur sagen, niedriger als das nebenanliegende Land, wie 5, 8 und Ex. 20, 4. — v. 19. „Und dass du nicht erhebest deine Augen gen Himmel, etc., und dich abwendig machen lässt, sie anzubeten und ihnen zu dienen.“ וְנִדַּחְתָּ eigentlich: und dich wegstossen lässest, nämlich durch den Reiz, den sie auf deine Sinne ausüben, Hiob 31, 26, vom Wege hinter dem Herrn her, c. 13, 5, oder vom Wege der Gerechtigkeit, Prov. 7, 11. הִשְׁתַּחֲוָה geht auf die Huldigung zunächst durch Gebährden, dann aber auch im weiteren Sinne, עָבַד auf den gesammten Gehorsamsdienst, der die Huldigung zu begleiten pflegt. עָבַד steht gewöhnlich so von der Aeusserung der Gottesfurcht durch die That, aber nicht blos durch die ceremonielle, 5, 9: 10, 12: 13, 5 etc. Die Alex. hat: προσκυνήσῃς καὶ λατρεύσῃς αὐτοῖς. Der Zusatz: „welche ausgetheilt hat der Herr dein Gott allen Völkern unter dem ganzen Himmel“ will jedenfalls das Entwürdigende des Gestirndienstes hervorheben. Versteht man nach dem Vorgange des Onkel. und anderer alten Uebers., auch des Hier. (mit Joh. Gerh., Cleric. und H. Mich.): welche bereitet oder zuertheilt hat zum Dienste, so ist der Sinn der, welche statt Herren zu sein, nichts weiter als dienende Creaturen sind. חָלַק, womit immer der Begriff des Theilens verbunden ist, auch Jes. 53, 12 und Hiob 39, 17 (Antheil geben an) eignet sich aber nicht für diesen Gedanken. Dagegen steht es 29, 25 vom Zuertheilen von Göttern. הָעַמִּים waren noch v. 6 die Heiden im Unterschied von Israel. Man wird also besser verstehn, wie schon Just. (c. Tryph.),

Clem., Alex., und wenn auch etwas unentschieden Augustin, quaest. 6 in Deut., welche zur Verehrung, um die es sich doch nach dem Zusammenhang handelt, zuertheilt hat, sie ihnen nämlich, da sie dieselben verkehrter Weise begehrten, überlassend. Vergl. Röm. 1, 21. 26. 28: παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν. Zu Grunde liegt die für das A. Test. grossartige Ueberzeugung, dass der Götzendienst der Heiden, weit entfernt, dem Herrn seine Pläne zu zerstören, in seinen Weltplan mit eingefasst ist, ja dass sie im Grunde, während sie den Götzen dienen, wenn auch unwillkührlich, ihm dienen müssen: eine Ueberzeugung, die mit der zu 2, 30 besprochenen, wesentlich identisch ist. So ist der Gedanke des Zusatzes dann der: welche, weil den Heiden zur Anbetung überlassen, für das Volk des Bundes viel zu niedrig sind, trotz aller scheinbaren Hoheit. Vergl. Hakspanium in Miscellaniis s. lib. I c. 3. — Die eben kurz erörterten Verse sind für das Verständniss der Religionsgeschichte, sind auch für das des Decalog von grosser Bedeutung. Es kann nach dem klaren Zusammenhang keinem Zweifel unterliegen, einerseits, dass die Versinnlichung nicht etwa irgend welches fremden, sondern des Israelitischen Gottes verboten, andrerseits, dass diese Versinnlichung als ein Abfall, nicht etwa zum Polytheismus, was mit der Wahrheit streiten würde, sondern zu einem andern Gotte behandelt wird. Nur das letztere bedarf noch einiger Bemerkungen. Wenn das Volk am Sinai, Ex. 32, 4, wenn nachher auch Jerobeam Kälber aufstellte, 1 reg. 12, 28, vergl. Neh. 9, 18, mit der ausdrücklichen Versicherung, den Gott, der Israel aus Egypten geführt, damit zu bezeichnen, so protestirten sie ihrerseits ohne Zweifel sehr entschieden dagegen, einem eigentlichen Polytheismus anheimgefallen zu sein. Der Plural, den sie in Beziehung auf ihren אֱלֹהִים gebrauchten, Ex. 32, 4: 1 reg. 12, 28, kann nicht dagegen geltend gemacht werden. אלהים (die göttlichen Kräfte) ist an sich pluralisch, und muss so gebraucht werden, sobald nicht hinter seinem unbestimmten Begriff die bestimmte, einheitliche Person Jehovahs steht. Die Bilderdiener wollten so sehr einen gewissen Monotheismus festhalten, dass sie, wenn auch mit bösem Gewissen und abusivisch, wohl gar noch den Namen Jehovah gebrauchten, Hos. 4, 15: vergl. auch Iud. 18, 5. 6, und nach unserer Stelle Jehovah selbst abbilden wollten. Aus unserer Stelle erhellt die Grundlosigkeit der Behauptung von Kurtz: „im Peseldienst, der aus allen vier Winden auf Erden, aus der Höhe des Himmels und aus der Tiefe des Meeres Formen herbeigeholt hat, . . .

liegt nicht der Anfang, sondern vielmehr die Vollendung des Heidenthums vor", zur vollen Genüge.[1]) Ganz dieselbe Sache war es natürlich, wenn sie die Gestirne als eine besondere Versinnlichung, oder auch Spiegelung der Herrlichkeit ihrer Gottheit ansahen. Sie dachten darum noch gar nicht daran, dieselben für sich allein, und demnach als mehrere Götter zu verehren: sonst würde der Anschluss von v. 19 hier an das Vorhergehende, an die Gestaltlosigkeit Jehovahs, gar keinen Sinn haben. Sahen doch auch die Phönizier die Gestirne, selbst da sie sie polytheistisch als besondere Götter verehrten, zugleich wieder als blosse Symbole oder Abspiegelungen ihrer Hauptgottheit an, z. B. die Sonne, die sie zu Baal oder Herakles, dem Sonnengott, in diese Beziehung setzten, ohne dass derselbe irgendwie mit der Sonne identisch gewesen wäre. Auf ein und dieselbe Gottheit wurden verschiedene Gestirne bezogen, z. B. auf die Astarte in Sidon und Charthago der Mond, in Tyrus aber die Venus. Movers in Ersch und Grubers Encykl. unter Phönizien S. 397 sagt: „In Hinsicht auf ihre siderische Potenz sind Sonne, Mond oder Sterne die gewöhnlichen Attribute der Hauptgötter Phöniziens auf Münzen und in anderen Darstellungen. Allein so wenig wurden diese selbst für Gestirne gehalten, dass sie vielmehr in allen genaueren Nachrichten . . . sehr wohl davon unterschieden und nur von unwissenden oder einseitig berichtenden Schriftstellern für Sonne, Mond u. s. w. ausgegeben werden." So wenig aber die Verehrung der Bilder oder Gestirne als solche einen Abfall von der Einheit der Gottheit bedingte, so sehr verwandelte sich ihr doch der eine wahre Gott unter den Händen in einen falschen: der Gott, den sie zu den Creaturen und zur Sinnlichkeit in so enge Beziehung setzen zu können meinten, war nicht mehr Jehovah, der unendliche, sondern ein der Creatur ähnlich gedachtes Wesen, also ein Gedankending, was sich Jehovah unwillkührlich substituirt hatte. Ausdrücklich legt es die h. Schrift dem Jerobeam zur Last, dass er zu einer andern Gottheit abgefallen sey: 1 reg. 14, 9, zu einer Nicht-Gottheit 2 Par. 13, 9: und deutlich spricht sich dieselbe Anschauung in unserm Cap. von v. 32 ab aus. Ist es nun Art der h. Schrift, allem was ausser Jehovah Gott genannt wird, eine Existenz ausser seinem Bilde abzusprechen, es gradezu mit seinem Bilde zu identificiren, und die Anbetung, die nach dem Sinn der Götzendiener eigentlich dem Gott gilt, zum Bilde

1) Vergl. K. Zeitschrift von Kliefoth und Mejer, 1858 S. 313.

in Beziehung zu setzen, so dass sie die Götterbilder Götter, wenn auch gegossene, goldene und silberne, und die Götter wiederum Holz und Stein, Werke von Menschenhand (v. 28), Schnitzbilder, blind, taub u. s. w. nennt: Gen. 35, 2. 4: Ex. 20, 23: 34, 17: Lev. 19, 4: Deut. 28, 36. 64: 2 reg. 17, 41. 35—38: Jes. 37, 19: 44, 9. 10. 15. 17: 45, 20: 46, 6: Jer. 2, 27: Ez. 20, 23: Hab. 2, 19: Ps. 115, 5ff.: 135, 16f.: — so ist es nur natürlich, dass sie auch den dem Herrn substituirten Gott so sehr in seine Versinnlichungen aufgehn lässt, dass sie statt seiner, vielmehr diese, besonders das Thier und den Stern selbst (seltener die Abbilder davon), angebetet werden lässt, ohne dass die Sache darum an sich, und in der Meinung der Versinnlichenden irgend wie eine andere, nämlich wirklicher Polytheismus würde, vergl. v. 28 hier; 5, 9: Ex. 20, 5: 1 reg. 12, 32: 2 reg. 10, 29: 17, 16: Ps. 106, 19: Hos. 13, 2. Sie hat von ihrem Standpunkt aus um so mehr Recht zu solcher Ausdrucksweise, als der dem über alle Creatur heilig erhabenen Jehovah substituirte Gott nichts anderes als die Zusammenfassung der in der Natur wirkenden Kräfte, oder der Creaturen selber, das Thier oder der Stern also ein Theilchen der Gottheit ist, an allem was die Gottheit betrifft, unmittelbar participirend. Nach dieser Betrachtungsweise ging allerdings der Bilderdienst in den Götzendienst über. Allein der Gesetzgeber als solcher musste auf die nachgewiesene, abweichende Volksvorstellung Rücksicht nehmen. Viel Irrthum in Betreff des Bilderverbots ist dadurch entstanden, dass man Gesetzgeber und Volk nicht auseinander hielt. Uebrigens erkennt die h. Schrift auch selber wieder den Unterschied, der bei alle dem zwischen Polytheismus und blossem Bilderdienst statt hat, an, wenn sie von Jehu 2 reg. 10, 29. 31 berichtet, dass er den Baalsdienst, dass er nur nicht die Kälber Jerobeams ausgerottet habe: und in unserm Cap. selbst, wenn Moses in v. 28 den Götzendienst erst in Folge des versinnlichenden Cultus droht. — Sofern dieser Abfall feiner, weniger merklich, — und eher geleugnet, — aber doch ein wirklicher Abfall von Jehovah war, begreift sich vollkommen, warum unser Bundesbuch voran mit so grossem Ernst grade gegen ihn auftritt. Nicht im Gegensatz zum Polytheismus, sondern hier erst handelt es sich um Israels köstlichstes Kleinod, was recht eigentlich den Unterschied zwischen seiner Religion und allen übrigen begründet. Einen gewissen Gegensatz zu den Abbildungen der Götter finden wir allerdings auch bei den Heiden; aber nur selten dürfte er als alte Ueber-

lieferung einer bessern, reinern Gottesverehrung, auf Grund und Zweck gesehen, derselbe gewesen sein, wie der im A. T., ein Ausfluss der Erkenntniss, dass Gott über alle Natur geistig erhaben sey, und eine Bemühung, diese Erkenntniss zu bewahren. Dass er es bei den Persern in älterer Zeit (Her. I, 131: Strabo 15 p. 733: Diog. Laert. prooem. 6) bei den älteren Phöniziern, bei den Egyptern, deren Priester sich rühmten, zuerst Tempel und Bilder eingeführt zu haben, bei den älteren Arabern, vergl. S. 164, bei den alten Germanen nicht gewesen, liegt auf der Hand: vergl. die Stellen bei Grot. und Cler. zu unserer St. und bei Calm. zu v. 28. Was den Numa bestimmte, ein ἀνθρωποειδῆ καὶ ζωόμορφον εἰκόνα θεοῦ zu verbieten, so dass Rom in den ersten 170 Jahren ohne Götterbild war, dürfte von Plutarch (Numa), ὡς οὔτε ὅσιον ἀφομοιοῦν τὰ βελτίονα τοῖς χείροσιν, οὔτε ἐφάπτεσθαι θεοῦ δυνατὸν ἄλλως ἢ νοήσει nicht ganz objectiv angegeben sein: er stellt Numa an dieser Stelle mit Pythagoras zusammen. Die Philosophen aber wie Pythogoras, Empedocles und Xenophanes von Colophon (siehe bei Grot. zu unserer St.) meinen, obwohl eine gewisse Geistigkeit der Gottheit, doch eine wesentlich andere, eine zu geistige, mit der sich des Menschen Ebenbildlichkeit nicht mehr verträgt.

In v. 20—22 haben wir sachlich eine einfache Begründung der vorhergehenden Ermahnung: entfremdet euch nicht dem Herrn, denn der Herr hat euch durch Erlösung zu seinem Eigenthumsvolk gemacht, v. 20, und lässt euch Canaan zu Theil werden, was er selbst mir versagt hat, v. 21 und 22. Die Erwähnung aller Völker im vorigen v., obwohl nur in einem Relativsatze, hat aber bewirkt, dass die Rede formell mehr als Gegensatz fortschreitet. „Und euch hat der Herr genommen und aus dem Eisenofen, aus Egypten hervorgehn lassen. כּוּר הַבַּרְזֶל ist nicht der eiserne Ofen (Alex. Vulg.): — eisern wäre sowohl hier, wie auch 1 reg. 8, 51: Jer. 11, 4 bedeutungslos. כּוּר dürfte überhaupt kaum ein eigentlicher Ofen sein. Nach R. Salomo und D. Kimchi bezeichnet es ein Gefäss zum Schmelzen des Silbers und Goldes, womit Ez. 22, 18 stimmt, und Prov. 17, 3: 27, 21 steht es mit מַצְרֵף Schmelztiegel parallel, vergl. Hitz. und Then. zu den angeführten Stellen. Es ist also ein Glühofen zur Schmelzung des Eisens gemeint, ein treffendes Bild zur Bezeichnung der schwersten Drangsalshitze, vergl. Jes. 43, 2. „Dass ihr ihm seit zum Erbeigenthumsvolke.“ נַחֲלָה Erbe, gewinnt die allgemeinere Bedeutung, unveräusserliches Eigenthum,

vergl. Lev. 25, 23 ff., bleibt so aber immer etwas mehr als blosses Eigenthum; c. 7, 6 et al. steht dafür עַם סְגֻלָּה. Wie der Herr sich dem Volke, wenigstens dem Stamm Levi, zu einem Erbeigenthum gegeben hat, 10, 9: 18, 1 und 2: Num. 18, 20, zu einem Besitztheil auch den einzelnen Frommen, Ps. 16, 5: Thr. 3, 24. 25 et al., so hat sich ebenso das Volk von ihm als Erbeigenthum erwerben lassen, Ex. 19, 5 und Deut. 32, 9, und ist damit ebenso sehr einer einzigartigen Würde, als auch Verpflichtung, nämlich sich dem Herrn in aller Wahrheit und Treue zu ergeben, theilhaftig geworden: „wie der heutige Tag" sc. beweist, wie 2, 30: 4, 38. — v. 21. Das Moses hier nur deshalb noch einmal auf seine Ausschliessung aus Canaan zu sprechen kömmt, um des Volkes Einführung in dasselbe als eine desto grössere Bevorzugung erscheinen zu lassen, dass v. 21 und 22ᵃ sachlich nur ein Vordersatz mit „Während" ist, auf Grund dessen dann der Nachsatz 22ᵇ ein ganz besonderes Gewicht gewinnt, wie schon Lyranus erkannte, erhellt ebensowohl aus dem Inhalt dieses Nachsatzes, als auch aus dem Umstande, dass sonst der Zusammenhang zu sehr unterbrochen werden würde. „Und der Herr zürnte auf mich." עַל־דִּבְרֵיכֶם, wofür 1, 37 בִּגְלַלְכֶם und 3, 26 לְמַעַנְכֶם. Es ist, als ob Moses einen immer noch bezeichnenderen Ausdruck gesucht hätte. עַל־דִּבְרֵיכֶם ist hier: in Beziehung auf eure Sachen, s. v. a. euch zu Gute, cf. 1, 37. Dass es immer hiesse „wegen eurer Reden" (Hengstenb. Auth. II S. 425 und zu Ps. 7, 1) lässt sich Jer. 7, 22 und 14, 1 gegenüber nicht wahrscheinlich machen, ist auch, da עַל־דְּבַר so häufig in der Bedeutung von wegen gebraucht wird, von vornherein nicht annehmbar. „Und er schwur, dass ich nicht überschreiten solle": zu einem Schwur wurde der göttliche Beschluss nur dadurch, dass ihn Gott trotz Mosis Bitte als unwiderruflich bekräftigte, und als unumgänglich nothwendig kennzeichnete, vergl. zu 3, 26. לְבִלְתִּי mit dem Infin., Ew. §. 322ᵃ, „zum Nicht . . .", dass ich nicht sollte, wie Ruth 2, 9, „dass sie nicht sollen", etwas anders als Jer. 7, 8 „welche zum Nicht-Nützen."

In v. 23 und 24 schliesst Moses seine Ermahnung mit einem kurzen Resumé ab. v. 23: „in der Gestalt von irgend etwas, welches befohlen hat" s. v. a. von dem befohlen hat, nicht zu machen, vergl. 2, 37. — v. 24: „ein verzehrend Feuer ist er." Von der Herrlichkeit des Herrn in der Art, wie sie auf dem Sinai sichtbar wurde, heisst es Ex. 24, 17, sie sey wie ein verzehrend Feuer vor den Augen der Kinder Israel ge-

wesen. Moses ruft gewissermaassen jenen gewaltigen Eindruck durch unsern Vers noch einmal hervor, wie ihm denn auch der Ausdruck von daher wahrscheinlich geläufig geworden ist: vergl. 9, 3 und zu v. 11. Ueber אֵל קַנָּא zu 5, 9.

Zur Einschärfung seiner wichtigen, grundlegenden Ermahnung zieht Moses sowohl die Aussichten, die Israel für die Zukunft hat, als auch die Geschichte der letzten Vergangenheit herbei. Erstere in v. 25—31. — v. 25. Wenn das Israel der Gegenwart ein anderes aus sich hervorgehn lässt, und in demselben dann altert, etc. Altern steht nicht im Sinne von reif, vollkommen (Lev. 26, 10: cant. 7, 14), sondern schwach werden, vergl. Lev. 13, 11; schwach besonders an dem klaren Gedächtniss in Betreff der früheren Gnadenerweisungen des Herrn, und schwach daher auch an dankbarer Gegenliebe. Grade Israel allerdings hätte ewig jugendfrisch bleiben, oder sich doch leicht seine Jugend wieder erneuen lassen können; die Verinnigung des Verhältnisses zum Herrn, was in ihm gestiftet war, die Kräftigung des Glaubens hätte ihm seine heilige Vergangenheit zur dauernden Gegenwart machen können: vergl. Jes. 40, 31 und Ps. 103, 5. Aber Moses kennt die Widerspenstigkeit und Hartnäckigkeit seines Volks, 31, 27. 29. Durch בָּאָרֶץ dürfte sich die Veranlassung des Alterns andeuten; s. v. a. im Lande, wo sie Ruhe haben und dem Genusse leben: vergl. 6, 10ff. und 32, 15: „Und Jeschurun ward fett" etc. Wie deutlich Moses die Gefahren des Besitzes voraussah, erhellt aus c. 6. 8 und 32, wie sehr er die Heilsamkeit der Züchtigung erkannte, aus den folgenden Worten hier. „Und ihr verderbt handelt . . ." לְהַכְעִיסוֹ, was dazu dient ihn zu reizen, vergl, Jer. 7, 8 und Hoseas 2, 11. — v. 26. „So nehme ich zu Zeugen" — הֵעִיד c. 8, 19: 32, 40: 2 reg. 17, 15 bezeugen, heisst hier, wie 30, 19: 31, 28: Jes. 8, 2: Jer. 32, 25 zu Zeugen nehmen. Zu Zeugen ist aber nicht s. v. a. zu Werkzeugen, die die Strafe vollziehn, oder durch die Strafe als schuldig darstellen sollen, was Mich. 1, 2 allerdings der Sinn ist, und wie auch hier R. Abraham, R. Bechai, Mich. Baumgarten u. A. haben verstehen wollen, *coelum subtracta pluvia, terra sterilitate sua* (H. Mich.), nach c. 28, 23 und Lev. 26, 19. Nach der ganz entsprechenden Stelle 30, 19 sollen Himmel und Erde nicht grade Israels Schuld darthun, sondern vor allem Gottes Unschuld, nämlich dass er seinerseits zur rechten Zeit gewarnt, dass er Leben und Tod in des Volkes Wahl gestellt habe. Wiederum sind unter Himmel und Erde nicht die darin wohnenden vernünftigen

Wesen zu verstehn (Aben-Esra, Lyranus, Cleric. u. A.), wogegen sich schon Calvin erklärt, und Joh. Gerh. nicht minder. Vielmehr Himmel und Erde selber werden von der lebendigen, affectvollen Anschauung als belebt und empfindungs-, ja redefähig in Anspruch genommen, und zwar zuweilen von seiten ihrer Empfindung, nämlich wenn das zu Redende für Erde und Himmel gross und wichtig oder schmerzlich genug ist, cf. 32, 1: Jes. 1, 1, zuweilen, wie hier und 30, 19, als Zeugen, und zwar als eigentliche, wenn das auszusprechende Wort mit allumfassender Bedeutung auch unverbrüchliche Gewissheit verbindet. Die Anrufung von Himmel und Erde ist wie ein Ausfluss der hohen Erregung und des gewaltigen Ernstes im Redner, so auch ein Mittel, die hohe Bedeutung und Gewissheit der Rede recht stark hervorzuheben, ihr also eine besondere Feierlichkeit zu verleihen. — Das בְּ bei הֵעִיד ist gewöhnlich, vergl. Ex. 19, 21: Neh. 9, 26. 30. 34: Jer. 41, 19 et el., aber nicht immer, vergl. Zach. 3, 6, s. v. a. gegen; es führt den ein, den das Zeugniss angeht, und ist unser „in Betreff." „Dass ihr gewisslich (nicht gänzlich, vergl. v. 27) umkommen werdet eilig von dem Lande weg", etc.: — den Canaanitern dem Geschicke nach, weil den Sitten nach gleich, vergl. 7, 4. — v. 27. „Und es zerstreut euch der Herr unter die Völker": — äusserlich, weil sie sich innerlich von ihm zerstreuten. Nach 28, 64: „es zerstreut dich der Herr unter alle Völker, von einem Ende der Erde bis zum andern, hat Moses noch mehr im Sinn, als durch die Assyrer und Chaldäer erfüllt wurde. Den Propheten gleich erfasst er die Strafe gleich in ihrer ganzen Vollendung, wie sie in unseren Zeiten vorliegt, weil sie nur so der Sünde bis zu ihrer möglichst höchsten Steigerung hin entspricht. — „Und ihr bleibt übrig als (vergl. Ew. §. 279[d]) wenige Leute", — מְתֵי מִסְפָּר wie Gen. 34, 30: Jes. 10, 19 — „unter den Heiden, wohin euch der Herr geführt hat": also ein verächtliches und verachtetes Häuflein unter denen, denen es nicht durch das ihm anvertraute Gottesgeheimniss überlegen und in der Fülle der Zeit ein Segensborn sein wollte. Nur durch Isolirung wird das Volk Gottes der Welt gegenüber angesehen — נִהַג drückt an sich auch das sanfte Führen aus, cant. 8, 2, auch נִהֵג, Jes. 63, 14. — v. 28. „Und ihr dienet daselbst Göttern, die das Werk von Menschenhänden, Holz und Stein, die nicht sehen" etc.: weil in feiner Weise vom Herrn abgewichen, sollen sie es auch in grober, weil zu einem selbsterdachten Gott, so auch zu den erbärmlichsten Götzen, die

anzubeten, die fünf Sinne hindern sollten. Moses beginnt hier mit der Verspottung der Götzenbilder, die nachher Ps. 115 und 125, besonders auch bei den Propheten oft fast in denselben Worten wiedertönte, vergl. vor allem Jes. c. 44. Um aber so zu spotten, musste man nichtsdestoweniger erst in einem wunderbar hohen, gottgewirkten Glauben absehn lernen von all der vermeintlichen Macht, die hinter und über den Götzenbildern wallten sollte, und von der gewaltigen, für das kleine Israel fast erdrückenden Macht der Heidenvölker dazu, die jene zu beweisen schien. Moses droht, was nach göttlicher Ordnung Nothwendigkeit hatte. Wo erst der Gott der Offenbarung verlassen wird, da muss auch bald derjenige der Vernunft oder Phantasie aufgegeben werden: er muss niederen Mächten Platz machen, die dem auf dem Thron erhabenen Ich ganz zusagen, in der Zeit der Aufklärung auch dem Atheismus und Materialismus. Selbst die Trübsal kann nicht eine allgemeinere Aenderung bewirken, muss vielmehr Viele, wenn sie den Ruf hören, wo ist nun euer Gott, Ps. 135, noch entschiedener im Bösen bestärken. Die Zeit der letzten grössten Trübsal wird daher auch die des grössten Abfalls sein. Mit der innerlichen Versuchung verbindet sich leicht die äusserliche, Dan. 3, 6. Moses steigert damit aber seine Drohung auf die höchste Spitze. Der Herr, weit entfernt ihrer nicht entbehren zu können, wird nicht einmal den Götzendienst scheuen, sondern ihn an seinem Theile mit herbeiführen, natürlich unbeschadet ihrer Freiheit, wie schon die Ausdrucksweise beweist. Vergl. Jer. 5, 19.

V. 29. Wenn Moses aber nach solcher Drohung fortfährt: „und ihr suchet von dort den Herrn euern Gott“, so kann er nur zeigen wollen, wie ihre Selbstüberhebung, die der ganzen Verirrung von Anfang an zu Grunde lag, zuletzt in Betteldemuth umschlagen werde, oder auch, dass der Herr so sehr der wahre Gott sey, dass er zwar ihrer, sie aber nicht seiner würden entbehren können. Und wenn er dann, als könnte es dem Ernste seiner Drohung nicht schaden, hinzusetzt, dass sich der Herr wirklich finden lassen werde, und ungestört auch diesen letzten Theil des Gemäldes der Zukunft aufrollt, vergl. Lev. 26, 45, so kann er es und thut er es, weil er denen, denen überhaupt zu helfen ist, auch so mithelfen wird zur Treue: er thut's, um durch des Herrn endlose Gnade im Voraus diejenigen, die Versuchungen zum Abfall verspüren möchten, zu beschämen, und bleibt in dieser Weise im Zusammenhange. Gewissheit musste nun doch einmal

ebensowohl die endliche Bekehrung als auch die darauf folgende Wiederannahme haben. Der Herr hätte Israel nicht erwählt, wenn es nicht gewiss gewesen wäre, dass er wenigstens durch einen heiligen Saamen (Jes. 6, 13) seine Endzwecke zuletzt doch erreichen würde. Hoseas c. 3, 4 beschreibt schon näher die Art, wie die Bekehrung vor sich gehen wird. Wenn sie vom wahren Gottesdienst ausgeschlossen sind, wird der Herr ihnen auch den Götzendienst verleiden. — „Wenn du ihn suchen wirst von ganzem Herzen und von ganzer Seele“: wenn du auf etwas anderes vertrauen weder kannst, noch auch willst, durch die Trübsal für einen andern Geist von oben empfänglich geworden, und durch denselben unterstützt, vergl. Jes. 44, 3. Dieselbe so einleuchtende und dabei so erhebende Wahrheit, Ps. 119, 2. 10: Jer. 29, 13: Joel 12, 2. 13: vergl. auch 2 Par. 15, 15: 19, 3: 24, 3. — v. 30. „In der Noth dir, wenn dich treffen“ etc. Moses will die Ursache der Umkehr recht ausdrücklich hervorheben. Israel werde nicht stark genug sein, ohne den Herrn fertig zu werden. צַר in der Verbindung בַּצַּר לִי und die ähnlichen Ausdrücke טוֹב, מַר, darf man nicht nach Formeln wie יֵצֶר, יֵרַע, יִיטַב לִי für ein unpersönliches Verb. im Perfect halten, Ges. §. 134, 2: Ew. §. 273[a]: der Artikel zeigt, dass sie als Nomina behandelt sind, wenn sie auch eigentlich Adjectiva waren, und eigentlich ein Nomen hinter sich verlangen, wie auch die Aelteren meist anerkennen. Vergl. Hupf. zu Ps. 18, 7. Aus בְּ aber ist für das folgende ein Wann herauszunehmen. Die Zeitbestimmung „Am Ende der Tage“ hängt mit der zu v. 27 bemerkten Zusammenfassung aller Strafe bis ans letzte Ende hin zusammen. Denn אַחֲרִית הַיָּמִים steht von Gen. 49, 1 an stets da, wo sich der Blick nicht etwa auf die Folgezeit im Allgemeinen, sondern auf das letzte Ende hin richtet, nämlich auf die Gränzscheide, wo der Redende je nach seinem Standpunkte das Ende des αἰὼν οὗτος, den Anfang des αἰὼν ὁ μέλλων, nämlich der schon Abraham in Aussicht gestellten Heils- und Segenszeit erwarten zu dürfen meint. „Und wenn du dich bekehrest.“ Aus Röm. 11, 25 erhellt, dass unsere Endaussicht in Betreff Israels noch einer grossartigeren Erfüllung harrt, als ihr nach den ersten grösseren Einzelpfasen der Strafe, besonders nach dem Chaldäischen Exil und weiterhin durch die Bekehrung zur Zeit der Apostel zu Theil geworden ist. In der That ist auch das Ende der Tage, wenn auch schon für die Christen, so doch immer noch nicht für die Juden gekommen; der αἰὼν ὁ μέλλων tagt für die Einen früher

als für die andern. v. 31. „Denn ein barmherziger Gott ist der Herr dein Gott." Moses erinnert an jenen feierlichen Ausruf, in welchem bei der huldvollsten Versiegelung göttlicher Gnade durch die tiefste Herablassung des Herrn all seine Empfindungen und Gedanken vom Wesen Gottes nach einem zusammenfassenden, aber erschöpfenden Ausdruck rangen, Ex. 34, 6: — und meint eine Barmherzigkeit, die nicht etwa Gottes Heiligkeit beschränkt, wie die vom oberflächlichen Verstande erdichtete, die sich vielmehr als ein für das Alte Test. zunächst noch unbegreifliches Wunder an dem ungetrübt heiligen Gotte findet, die daher auch mit desto ehrfurchtsvollerer Anbetung gepriesen wird, Ps. 86, 15: 103, 8: Joel 2, 13; auch Ps. 78, 38: 111, 4: Nah. 1, 3. „Nicht wird er dich loslassen, und nicht dich verderben." הִרְפָּה, sofern es im Unterschied von עָזַב, verlassen, s. v. a. loslassen ist, vergl. 31, 6, dürfte mit besonderer Innigkeit stehn. Nicht einmal loslassen wird er dich, sondern immer noch irgend wie leiten, wenn auch lange vollkommen unsichtbar.

Von v. 32 ab erweist Moses zum Schluss auf die Geschichte der letzten Vergangenheit, dass derselbe Gott, dessen man in Zukunft nicht werde entbehren können, sich noch vor Kurzem Israels mehr als irgend ein andrer Gott eines andern Volkes angenommen habe. Schon er begründet den rechten Glauben auf historische Facta, statt auf irgend welche allgemeine Gedanken, und hebt schon wesentlich dieselben, wenn auch zunächst nur noch elementarischen Thatsachen heraus, die dem Christenglauben zu Grunde liegen, zuerst und besonders, dass sich Gott unzweifelhaft zu erkennen gegeben habe. Schliesst sich auch das כִּי zu Anfang von v. 32 zunächst an den vorigen v., so doch vermittelst desselben an den Hauptgedanken des Ganzen, dass der Gott der Offenbarung der allein wahre Gott sey. „Denn frage doch nach bei den früheren Zeiten!" Mit לְ werden hinter שָׁאַל auch die eingeführt, bei denen man nachfrägt, 2 reg. 8, 6: Hiob 8, 8. „Von einem Ende des Himmels bis zum andern", wie 30, 4 und Mtth. 24, 31: der Himmel steht für die Erde, weil sie an den Enden zusammenzustossen scheinen. לְמִן statt מִן nachdrucksvoll, Ew. §. 218ᵇ. v. 33. „Ob gehört hat ein Volk die Stimme eines Gottes redend aus dem Feuer, wie du sie gehört hast, und lebt."[1]) אֱלֹהִים ist hier nicht ὁ θεός,

1) Wie die erste Silbe von שְׁמַע dem Munach nach den Ton hat, so

wie die Alex. übersetzt, Jehovah, sondern ein Gott. Nicht dass Jehovah keinem andern Volke, sondern dass kein anderer Gott irgendwo Beweise von sich gegeben habe, wie die am Sinai, ist nach v. 34 und 35 der Gedanke. Den Zusatz וַיֶּחִי „und lebendig geblieben ist" macht Moses nur, um schon kurz das Wunderbarste des Wunders und das Göttlichste der Gottesthat auf dem Sinai anzudeuten. Gott gab sich bei seiner Offenbarung nicht nach einer physischen Allgewalt und Furchtbarkeit, der gegenüber der Mensch für sein besonderes Sein Zerstörung fürchten muss, vergl. 5, 21, sondern als ein rechter Gott mit einem ethischen Zwecke für Israel, — um es zu lehren, v. 35 — und zwar aus Liebe, v. 37. — v. 34. „Oder ob je versuchte — auch nur versuchte — ein Gott zu kommen, um zu nehmen sich Volk aus Volk — die äusserliche Gleichheit nach innern und höhern Gründen aufhebend — mit Versuchungen, mit Zeichen und Wundern und Kampf und starker Hand und ausgerecktem Arm und mit grossen Schrecknissen." Nach dem Zusammenhang sind die Erlösungsthaten des Herrn, die noch in und an Egypten, besonders auch an Pharao geschahen, gemeint: ausdrücklich erhellt es auch so aus 6, 22 und 7, 18. 19: 29, 1. 2. Namentlich haben die Versuchungen auf Pharao Beziehung; Versuchung ist überall da, wo man Jemanden absichtlich in die Lage bringt, dass er sich bewähren oder blossstellen muss. אוֹת und מוֹפֵת so neben einander, drücken, weil nahe mit einander verwandt, — מוֹפֵת ist zwar specieller, aber nicht grade Anzeichen von einer besonderen Mitwirkung Gottes, wie allerdings 1 reg. 13, 3, sondern auch von irgend einer andern Thatsache, oft von einer künftigen, und wird besonders von Personen gebraucht, auf die אוֹת für sich allein nicht so anwendbar ist, vergl. Ez. 24, 24: 12, 11: Zach. 3, 8 — wesentlich Einen Begriff aus, sc. verbürgende Anzeichen, wie Jes. 8, 17: 20, 3 von etwas Künftigen, so hier von der in besonderer Weise thätigen Macht und Liebe Gottes. Der Kampf geht besonders auf die Erweisung des Herrn

---

zugleich die letzte in mehreren Cod. einem Merka oder Metheg nach. Die erste Silbe zunächst hat ihn hier deshalb, weil er durch das folgende, einsilbige, betonte עַם zurückgedrängt ist, vergl. Ew. §. 73[e], die zweite hat aber dennoch ebenfalls wieder etwas davon bekommen, weil עַם mit einem Hauchlaut beginnt, Ew. §. 44[c]. Hupfelds Bemerkungen gegen die Rückwirkung der Hauchlaute auf den Ton, zu Ps. 3, 8 und 10, 1, die schon von den Rabbinen und dann auch von Gesenius gelehrt wurde, leiden auf unsern Fall keine Anwendung.

gegen den wie zum Kampfe ausziehenden Pharao im rothen Meer; vergl. Ex. 14, 14, „der Herr wird kämpfen für euch und ihr werdet Ruhe haben“, und 15, 3. Die grossen Schrecknisse dürften schon ähnlich zusammenfassend gemeint sein, wie die starke Hand, vergl. die eigenthümlichen Specialisirungen Sap. 17, 3 u. 18, 17. — In v. 35 erreicht der Gedanke bereits einen vorläufigen Abschluss „dir ist es — nämlich all das Angedeutete — gezeigt worden, Ex. 25, 40: 26, 30, dass du wüsstest, dass der Herr Gott ist, ohne dass Jemand ausser ihm.“ Moses folgert mit der Wahrheit des Herrn zugleich seine Ausschliesslichkeit, die mit der erstern in der That gegeben, aber als alleinige Ermöglichung eines wahren Gottvertrauens, einer Freiheit von aller Furcht, einer Herrschaft des Geistes über die Natur, von besonderer Wichtigkeit ist: vergl. 7, 9: 32, 39: Jes. 45, 5 et al. Es lag im Begriffe Jehovahs, dass er, wenn anders er überhaupt war, ausschliesslich war, so wie es im Begriff des wahren Gottes überhaupt liegt. Ein Gefühl davon musste auch schon jeden Israeliten überkommen, wenn anders ihm Gottes Erweisungen überhaupt ein lebendigeres Gefühl von sich beigebracht hatten.

In v. 36 setzt aber Moses von Neuem ein, um noch ein für den rechten Glauben sehr wesentliches Moment mit hervorzuheben, nämlich dass sich der Herr aus Liebe geoffenbaret habe. „Vom Himmel herab“, cf. Ex. 20, 19 — was nicht zu deuten, von der Spitze des Berges herab; im Unterschied von dem folgenden: „und auf Erden hat er dich sehen lassen sein Feuer“, ist es in eigentlicher Bedeutung zu nehmen; vom Himmel selbst herab nämlich insofern, als der Herr sich von demselben auf den Berg herabliess, oder vielmehr als er, wie oben auf der Spitze des Berges, so doch zugleich auch noch im Himmel drin war, vergl. Gen. 19, 24. Moses will sagen: er hat Himmel und Erde in Bewegung gesetzt, um dich zu belehren, nämlich über seine Wahrheit und Ausschliesslichkeit, vergl. 8, 5, will auch andeuten, dass der Gott, der es nicht verschmähte, sich ein kleines Volk zu erwerben, Himmel und Erde füllte, — so dass das, was er im Sinn hat, wenigstens schon in etwas jenem Neutestamentlichen entspricht, worüber die Engel ihr: Ehre sey Gott in der Höhe! sangen. — v. 37. „Und zwar deshalb weil er liebte“: der v. ist, wenn anders Zusammenhang sein soll, nicht als ein Satz für sich zu nehmen — und deshalb weil er liebte . . ., erwählte er etc. — sondern vom vorigen abhängig zu machen. Das ו ist das erklärende „Und zwar.“ Es hilft den Grund, der in diesen

vv. die Hauptsache ist, noch nachdrücklicher hervorheben. Ist aber der Grund, der den Herrn zu seinen wunderbaren Manifestationen am Sinai bestimmte, vor allem der wahrhaft göttliche, ja der allergöttlichste, der von Anfang an der Hauptgrund zu aller Thätigkeit und Erweisung war, die Liebe, so ist es doch vor allem diejenige zu den ehrwürdigen Vorfahren. Der Glaube, soll er der rechte sein, muss hervorwachsen aus, und eins sein mit dem Gefühl der eigenen Unwürdigkeit; soll er stark sein, so muss er einen andern Grund für die göttliche Liebe haben, als sich selber: diese Grundwahrheit, die den Mittelpunkt des Christenthums berührt, erweist sich als solche, beachtenswerther Weise, auch schon in den elementaren Verhältnissen des A. T.'s. Vergl. Ex. 2, 24: Ps. 105, 42 und zu 7. 8: 9, 5. In Wahrheit, es ist mit dem particularistischen Selbstbewusstsein des Moses und der anderen Offenbarungsorgane nicht eben schlimm bestellt. Die Väter selber wieder sind keineswegs als Tugendhelden dargestellt. Warum der Herr grade sie erwählte, bleibt zuletzt ein gern zugestandenes Geheimniss, s. zu 10, 14. In Anschluss an diese Liebe zu den Vätern waren denn auch die Thatsachen der Gegenwart, die aus ihr hervorgingen, die Erlösung Israels aus Egypten, und die absonderlich gnädige Absicht des Herrn, es in Canaan einzuführen (v. 38) insofern ein Motiv mit, als sie sich ohne die Erweckung Israels zum Jehovahglauben nicht vollenden konnten, nämlich nicht als das, was sie doch nach des Herrn Rathschluss sein sollten, als eine wirkliche Neustiftung auf Erden. „Und er erwählte“ oder „so dass er erwählte, seinen Saamen nach ihm.“ In dem Sing. der Suff. „eine abscheuliche Corruption“ (Vater) zu finden, weil der Sam. und die Alex. emendirend den Plur. lesen, ist man keinenfalls berechtigt. Statt der Väter im Allgemeinen hatte Moses zweifelsohne ganz besonders Abraham im Sinn; er vorzüglich ist, wie der liebende, Jes. 41, 8: 2 Par. 20, 7, so auch der Geliebte oder Freund, φίλος, Jac. 2, 23, bei den Arabern al-Chalilo (Koran, Sur. IV, 124). „Und führte dich heraus“, בְּפָנָיו, in eigner Person, cf. Ex. 33, 14 vergl. mit 32, 34: 2 Sam. 17, 11, nämlich in der Wolken- und Feuersäule, Ex. 13, 16, so dass der Ar. Er. sachlich nicht unrichtig, *lumine suo,* und die Kabbala mit Beziehung auf Jes. 63, 9 „durch seinen Angesichtsengel“ erklärt. — v. 38. Dass der Herr Israel zum Jehovahglauben erweckte mit deshalb, weil er die Absicht hatte, grosse und starke Völker vor ihm auszutreiben etc., vergl. zu 7, 1, war übrigens verhängnissvoll. Es war dadurch von vornherein sehr bestimmt ausge-

sprochen, dass es sich nur dann des Besitzes dieser Völker würde erfreuen dürfen, wenn es sich wirklich durch den Jehovahglauben vor ihnen auszeichnete. „Wie der heutige Tag" sc. lehrt, cf. v. 20, nämlich durch Sihons und Ogs Niederlage.

V. 39 und 40. Moses kann nicht schliessen, ohne seine Ermahnung noch einmal eindringlich zu wiederholen. „So erkenne es denn heut, und nimm es zu Herzen, dass der Herr Gott ist!" הֲשֵׁיב אֶל־לֵב, nicht etwa, „etwas vergessenes ins Gedächtniss zurückrufen", sondern „zu Herzen nehmen": cf. 30, 1. Ist er aber von der Empfehlung des Gesetzes im Ganzen zur Einzelermahnung herabgestiegen, so steigt er auch in v. 40, damit der grundlegende Character der letztern auch hier noch angedeutet sey, wieder zu derselben empor. „Beobachte . . ., damit es dir wohlgehe": wie v. 10 „Auf dem Lande, welches der Herr dir giebt, כָּל־הַיָּמִים „für alle Zeit", wie Gen. 43, 9 et al.

V. 41—43.

Dass Moses die Grundlage der zweiten Tafel, die Heiligkeit des menschlichen Lebens, die er nach der ganzen Art seines Buchs nur für den Fall ins Auge zu fassen hat, wo sie nach menschlicher Anschauung leicht aufgehört zu haben scheint, vergl. S. 13, im Verhältniss zu der der ersten so kurz abfertigt, ist insofern, als die der ersten für die zweite mit grundlegend ist, nur natürlich. Dass er hier aber, soweit er konnte, statt mit blosser Ermahnung, soweit es möglich war, sofort mit der That voranging, nämlich die Asylstädte wenigstens schon bestimmte, war nach dem Befehle des Herrn Num. 35, 14 sehr wohlgethan. Keinenfalls kann man noch nach unserer Fassung des Cap.'s mit Calmet, Vater und Anderen v. 41—43 zusammenhangslos und störend finden. Der historische Schluss hier befremdet nicht mehr, als der historische Anfang in c. 5, 1. Beides, und die zwischeneintretende neue Ankündigung in v. 44—49 dazu, will es so deutlich wie möglich markiren, dass, was die Gesetzeserklärung betrifft, Cap. 5 den Rang des eigentlichen Anfangs und Hauptes hat. Der Einwand, Moses ignorire in c. 19 seine Anordnungen hier, beruht auf unrichtiger Auffassung jenes Cap.'s. Indem er sich dort sofort zu dem Westjordanlande wendet, setzt er diese in Betreff des Ostjordanlandes entschieden voraus.

V. 41. „Darauf sonderte Moses drei Städte aus": — nämlich durch seinen Befehl, den er etwa Josua, oder den $2\frac{1}{2}$ ost-

jordanischen Stämmen ertheilte; die Aussonderung durch die That, durch Wegbahnung und dergl., vergl. c. 19 und Num. 35, blieb der Zeit nach der Eroberung Canaans aufbehalten, so dass unsere Bestimmungen unter Josua wieder aufgenommen werden mussten, Jos. 20, 7. Die Dreizahl war schon durch Num. 35, 14 ff. bestimmt. Das „Jenseits des Jordans" wird durch „gegen Aufgang der Sonne" näher bestimmt, weil an sich zweideutig, vergl. S. 28. — v. 42. „Dass dahin entfliehe der Todtschläger, der seinen Nächsten todtschlägt ohne Absicht." בִּבְלִי דַעַת, wofür Num. 35, 11. 15 בִּשְׁגָגָה steht, ist etwas bestimmter, und tritt daher auch Jos. 20, 3 zu dem בִּשְׁגָגָה hinzu. Nach den Num. 35 und Deut. 19 aufgezählten Fällen kann בִּבְלִי דַעַת nur heissen „ohne Absicht." Der Ausdruck will eigentlich sagen: ohne zu bemerken oder zu ahnen, nämlich, dass der Schlag die traurige Wirkung haben würde. „Und er zürnte ihm nicht zuvor." Mit וְהוּא beginnt ein Umstandssatz, Ew. §. 341[a], der dem kurzen Ausdruck בִּבְלִי דַעַת den nöthigen Halt geben will. מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם nehmen die Rabbinen mit Unrecht wörtlich: und dass er an den beiden Tagen zuvor nicht gehasst habe, solle man daran erkennen, dass er noch an denselben mit dem Getödteten gesprochen, Selden, de jure nat. lib. IV c. 2. Vergl. Gen. 31, 2. 5: Ex. 4, 10. „Und er entflieht nach einer von diesen Städten und bleibt am Leben": die Rede schliesst sich formell an den Zustandssatz an, nicht an den Inf. לָנֻס und bedient sich des Perfectums, das auch sonst am Orte wäre, Ew. §. 342[b,2], um so besser, als das Geflohensein die Grundlage oder Bedingung für das Lebendigbleiben bildet. Das folgende Verbum, sofern es die Folge ausdrückt, hätte im Fut. gebraucht sein können, vergl. 5, 23: Hiob 20, 15: 23, 13: 24, 2. 10. 16. 20 et al.: Ew. §. 343[a]; doch ist das Perf. berechtigt, Ew. §. 342[b,2]; zudem ist von חָיַי nur das Perf. חַי current, und zwar in Prosa nur im Pent. Ew. §. 142[b]. — v. 43. Bezer, bei Jos. Βόσορα, von Eus. öfter mit Bostra in Auranitis verwechselt, soll nach letzterem Jericho gegenüber gelegen haben, was zu nördlich für die Rubeniter sein dürfte, nach dem Talmud (Gem. Maccoth fol. 9. 2), nach welchem freilich alle drei ostjordanensischen Asylstädte den westjordanensischen grade gegenüber gelegen haben sollen, Hebron gegenüber. Die Bestimmung an unserer Stelle „in der Wüste, im Lande der Ebene", also in der vom מִישֹׁר (cf. 3, 10) östlich gelegenen arabischen Wüste,

stimmt damit, dass es Jos. 21, 36 und 1 Par. 6, 63 und 64 mit Jahza und Kedemot zusammen genannt wird. **Ramoth** in Gilead, Jos. 21, 38 und 1 Par. 6, 65 war zu Eus. Zeit ein Dorf, was 15 mil. westlich von Philadelphia lag, nach Hier. am Jabbok. **Golan**, Jos. 21, 27: 1 Par. 6, 56, war von Eus. ebenfalls als ein Dorf gekannt: nach ihm empfing die den Jordan begränzende Landschaft bis zum Libanon hinauf im Unterschied von dem östlichen Batanea und Auranitis den Namen Gaulonitis. Vergl. Relandi Pal. S. 661: 966. 67: 875.

V. 44—49.

Die Ankündigung des Folgenden als der eigentlichen Gesetzespredigt. Damit die ganze Dignität und Würde des Gesetzes heraustrete, begnügt sich Moses nicht mit der zusammenfassenden Benennung, תּוֹרָה, dem Term. techn., sondern setzt in v. 45 noch die anderen Titel hinzu, die beiden aus v. 2, und dazu הָעֵדֹת. עֵדָה und noch gewöhnlicher עֵדוּת heissen die Gesetze nicht, sofern sie Gott ganz im Allgemeinen bezeugen (Bähr Symb. I S. 83), oder seinen fordernden Willen, wie man gewöhnlich meint, sondern eher schon, sofern es die für den Fall des Gehorsams zu erwartenden göttlichen Wohlthaten (Joh. Gerh.) und noch mehr, sofern es die im Fall des Ungehorsams eintretenden Strafen, kürzer und genauer, sofern es Gottes den Sündern Verderben drohende Heiligkeit bezeugt. Dieser Sinn empfiehlt sich schon dadurch, dass er die eigentlichste Bestimmung, ja das eigentlichste Wesen des Gesetzes trifft, das nichts so sehr ist als „das Wort des dem Abfall des Menschengeschlechts gegenüber sich selbst bezeugenden und bejahenden Gottes“ (Harless, Ethik §. 14 Anm.): besonders aber sprechen für ihn Stellen, wie c. 31, 26. 27: „nehmet dies Gesetzbuch . . . und es sey dort wider dich zum Zeugen (dass dich im Fall des Ungehorsams das Verderben ereilen wird), denn ich kenne deine Widerspenstigkeit: — ferner besonders 31, 19, wo auch das Lied, dieser Inbegriff dessen, was der Herr über Israel in Folge seines Verhaltens verhängen wird, Zeuge sein soll; — ausserdem das enge Verhältniss, was das Gesetz grade als עֵדוּת zur כַּפֹּרֶת hat, Ex. 25, 16: 26, 34: Lev. 16, 13; — das Zeugniss von der Strafe drohenden Heiligkeit Gottes wird bedeckt von dem Sühnedeckel, dem Symbol der Begnadigung, und überschattet von den Cherubim, den Repräsentanten der vollendenden Potenzen des Herrn. Die Auffassung

Hengstenbergs (Auth. II S. 640), Zeugniss heisse es, sofern es von der Sünde Israels Zeugniss ablege, meint nach S. 643 wesentlich dasselbe. — „Welche Moses zu den Kindern Israel redete“, בְּצֵאתָם מִמִּצְרָיִם, nicht, „da sie aus Egypten gezogen waren“ (H. Mich.), sondern bei Gelegenheit oder auf Grund ihres Auszugs. Die Construction des Inf. mit בְּ ist ganz dieselbe wie 16, 13 und will dort ebenso gefasst sein. Dafür dass sie aus Egypten ziehen durften, befreit aus der Herrschaft, verlangte der Herr Gehör für seine Gebote: vergl. Ex. 19, 1 ff. — Zu v. 46 vergl. zu 3, 29. Nachdem die ganze Wichtigkeit der Eingabe des Ostjordanlandes als einer Bundesleistung des Herrn, die die entsprechende Gegenleistung nach sich ziehn muss, herausgetreten ist, kann es nicht befremden, dass hier unmittelbar vor der eigentlichen Einschärfung dieser Gegenleistung noch einmal kurz daran erinnert wird. Formell zieht der Relativsatz in v. 46: „welchen Moses schlug“ alles Folgende nach sich: v. 47 „so dass sie einnehmen sein Land“ etc. Dass שִׂיאֹן als Name Hermons, in v. 48, blos verschrieben sein sollte, für שִׂרְיֹן, darf um des Syrers willen, der auch hier serjun liest, um so weniger angenommen werden, als alle anderen alten Vers., selbst der Sam. die Texteslesart bezeugen. Der neue, sichtlich hebräische Name beweist nur, was in Betreff von 3, 8 vorausgesetzt wurde, dass die Hebräer wirklich zunächst, weil sie von den nächsten Anwohnern des Gebirges andere Namen hörten, in Betreff des Hermon unsicher wurden. Zu v. 49 vergl. zu 3, 17.

Cap. V.

Ehe noch Moses mit dem Haupt und der Summe alles übrigen Gesetzes anhebt, deutet er mit wenigen, aber inhaltsschweren Worten die Bedeutung, Bestimmung und Urhebung desselben an, als welches alles gleich sehr geeignet ist, seine Autorität zu erhöhen, v. 1—5. Und nach Mittheilung des Decalogs v. 6—18, fügt er auch diejenigen unmittelbar darauf folgenden Thatsachen bei, die für die übrige Gesetzespromulgation wichtig wurden, v. 19—30.

V. 1—5.

V. 1. „Und es rief Moses dem ganzen Israel zu“: vergl. zu 1, 1. קרא deutet auf die Oeffentlichkeit seiner Rede,

der ohne Zweifel so Viele zuhörten, wie irgend konnten. „Höre Israel die Gesetze, . . . welche ich rede vor euren Ohren, s. v. a. vor euren eigenen, so dass ihr selbst die besste Kenntniss davon haben werdet: vergl. Iud. 17, 2. Für das Uebrige vergl. zu 4, 1—4. — In v. 2 die hohe Bedeutung des folgenden Gesetzes; es constituirte einen Bund mit dem Herrn, und als Bundesleistung soll immerdar seine Beobachtung gelten und wirken, vergl. zu 4, 13. — In v. 3 die Bestimmung. „Nicht mit unsern Vätern schloss der Herr diesen Bund, sondern mit uns selber, die wir heut alle hier leben.“ Die Väter sind nicht (Aug. quaest. 9 in Deut.) die in der Wüste verstorbenen, obwohl das Wort auch in Beziehung auf sie seine Wahrheit hätte, sofern der Herr nach seiner Allwissenheit von vornherein eigentlich nur die jüngere Generation meinen konnte; Moses würde von ihnen nicht sagen: unsere, sondern eure Väter. Noch weniger sind es (Calvin) die Vorfahren in Egypten; Vatabl., Drusius, Bonfrère, Calm. u. A. verstehn richtig die Patriarchen, vergl. 4, 37. Nur deuten sie mit Abendana nicht richtig: nicht allein mit unsern Vätern, wofür sie Gen. 32, 29: 35, 10: Hos. 6, 6 und Eph. 6, 12 anführen. Dazu passt das Demonstr. הַזֹּאת bei בְּרִית nicht. Der Bund mit den Vätern war noch ein anderer, wenn auch nur formaliter. Und dass der vorliegende nicht mit ihnen, sondern mit den Anwesenden geschlossen wurde, hebt Moses nicht hervor, weil er einen hohen Vorzug der letztern behaupten wollte, oder um auszudrücken: *non recito vetera, a majoribus nostris audita, sed ea doceo, quae vos ipsi vidistis et audistis* (Brentius, Joh. Gerh.), sondern um einzuschärfen, dass der Herr Niemand anders so sehr zu Trägern dieser Verpflichtungen habe haben wollen als grade sie, dass sie also nicht auf den Gehorsam der Väter verweisen dürften, dass es vielmehr auf ihren eigenen ankomme. אֲנַחְנוּ tritt als Apposition zu dem Suff. von אִתָּנוּ Nachdrucks halber hinzu, Gen. 4, 26: 27, 34 et al., und אֵלֶּה wieder zu אֲנַחְנוּ, indem es ein Relativ hinter sich ergänzen lässt. — In v. 4 der Urheber: nämlich der Herr unmittelbar selber. „Von Angesicht zu Angesicht hat der Herr geredet zu euch.“ Dürfen sie die Forderungen nicht zu Anderen in Beziehung setzen, so dürfen sie sie auch nicht von Jemand anders herleiten, um sich ihnen zu entziehn. Für פָּנִים בְּפָנִים vergl. Jes. 52, 8 עַיִן בְּעַיִן, steht auch פָּנִים אֶל־פָּנִים, Gen. 32, 31: Ex. 33, 11 und Deut. 34, 10, und zwar, wenn nicht einfach ein Partic. wie „haltend“ zu ergänzen ist, als ein eigner

kleiner Zustandssatz, der zwischen eingeschoben wird, Ew. §. 279[d]. Nach 4, 12 will aber der Ausdruck weiter nichts sagen, als unmittelbar euch gegenüber. Was hier auch einmal dem Volke zu Theil wurde, kann c. 34, 10 als ein Privilegium Mosis bezeichnet werden, dieweil sich der immerdar desselben erfreute, wird aber für die Heilszukunft allen auf die Dauer verheissen, Jes. 60, 20. Das Verhältniss zu Gott strebt mit innerer Nothwendigkeit der Unmittelbarkeit entgegen. — In v. 5 noch der Vermittler. „Ich nur stand zwischen dem Herrn und euch, euch kund zu thun das Wort des Herrn!“ So wenig auch eine Vermittelung der zehn Worte selber nach v. 4 und Ex. 19, 20 passen will, so wenig gehört doch die denselben vorangegangene Verkündigung der vorbereitenden Anordnungen (Bonfrère) oder die nachfolgende der übrigen Gesetze (Cler., Rosenm., Vater u. A.) hierher. Der Sinn ist: euch kund zu thun, oder nöthigenfalls kund thun zu können das Wort, das allerdings der Herr zu euch ganz unmittelbar reden wollte, das ihr aber Gefahr liefet, zu überhören, indem ihr nicht nahe genug herankamt, cf. Ex. 19, 17. Damit stimmt Ex. 19, 24 überein, wonach Moses von Anfang an näher und höher stehen musste als das Volk. Nach dem Zusammenhang kann aber Moses nur die Zuverlässigkeit der Vermittelung, die von Anfang an vorherversehn war, hervorheben wollen; also: ich, der ich noch eben zuvor vom Herrn selbst beglaubigt war, Ex. 19, 9, war es, kein anderer weniger zuverlässiger Mensch, dem das wichtige Mittlergeschäft oblag. Für Gal. 3, 19 giebt unsere Stelle mehr, denn irgend eine andere, die Grundlage her, besonders auch indem sie die Nothwendigkeit des Mittlers aus der Furcht des Volks, also aus dem Dualismus, der hier noch zwischen Gott und Menschen obwaltet, herleitet. Dass Moses Ex. 19, 12 einen Zaun ziehen musste, um das Volk vom Berge zurückzuhalten, steht mit der Furcht hier in keinem Widerspruch. Es dürfte eher jener Act diese Furcht noch mit erklären helfen. Als die gewaltigen Naturphänomene ihren Anfang nahmen, fürchtete sich das Volk um so mehr, als der Zaun selbst eine grosse Gefahr zu documentiren schien. Die Scheu dürfte sich auch Ex, 19, 16 und 17 schon andeuten, nämlich dadurch, dass sie unten am Berge stehn blieben, während sie ihn doch nach v. 13 besteigen sollten, sobald der Posaunenton vernommen würde. — לֵאמֹר soll die Rede des Herrn ankündigen, muss sich also auf דְּבַר יְהוָה zurückbeziehn.

zählen, was eine andere, für die das einzelne darin bedeutungsvoller gewesen war, als zwei Gebote gezählt hatte. Schon Joh. Gerh. nennt die abweichende Zählung der Reformirten eine an sich gleichgültige Veränderung, in Betreff deren die christliche Freiheit nicht mit einem sklavischen Joch belastet werden dürfe; ähnlich Quenstedt und Walch, Ev. K.-Zeitung S. 723. Mit der Frage, welche Eintheilung und Gliederung zuerst gebräuchlich gewesen sein mag, ist demnach noch nicht die andere entschieden, welche jetzt befolgt werden müsse. (Vgl. meine Abhandlung.) Aber nur die erste steht hier zu beantworten. So sind zuerst die historischen Zeugnisse zu beachten, sodann der Wortlaut des Decalogs, und zuletzt die Rücksicht auf eine angemessene Structur.

Den Zeugnissen nach ist die älteste Eintheilung die zuerst von Josephus (Ant. III, 5. 5) und Philo (Quis rerum d. §. 35, de decalogo §. 12 et al.) bezeugte, dann aber auch kirchlich gewordene, und in der griechischen und reformirten Kirche noch heute erhaltene, welche die Worte „du sollst dir kein Bildniss" etc. als das zweite Gebot zählt, und die beiden „du sollst nicht begehren", dafür in eins zusammenzieht. Dass Josephus und Philo nicht etwa ihre Privatansicht mittheilen (Kurtz), sondern, was allgemein zu ihrer Zeit üblich war, erhellt schon daraus, dass sie sonst nicht so ohne alle Rücksicht auf die Möglichkeit einer noch andern Eintheilung verfahren würden; — besonders aber aus ihrer Uebereinstimmung mit einander, die um so beachtenswerther, als sie auch darin zusammentreffen, dass sie jeder Tafel fünf Gebote zuweisen, also das Elterngebot zur ersten Tafel ziehn. Zu den beiden Juden gesellt sich mit ausdrücklichem Zeugniss nicht blos „der einzige Origenes" (Kurtz), hom. 8 ad Exod., sondern ebenso unzweideutig auch Irenaeus, adv. haer. II, 42: *unaquaeque tabula habet praecepta quinque.* Andere Zeugen drücken sich, weil absichtslos, nur unvollständig aus, stimmen aber in dem, was sie sagen, nur überein, können also bei dem Vorhandensein der vollständigeren nicht als nicht zu beachten abgethan werden. Voran steht hier das N. Test. Nicht blos in der Bergpredigt, Matth. 5, 21, verräth sich, dass man mit dem Gebote: du sollst nicht tödten, einen neuen Anhang zu machen, nämlich die zweite Tafel anzuheben gewohnt war, — der Herr würde sonst nicht grade von ihm ausgegangen sein, da er v. 33 sogar auch ein Gebot der ersten Tafel zu berücksichtigen hatte, — sondern auch Matth. 19, 18. 19 und an den Parallelstellen Mr. 10, 19 und Luc. 18, 20. Zudem scheinen — was ein zweites

beachtenswerthes Moment ist, — Mr. 10, 19, die beiden: „du sollst nicht begehren" in eins zusammengezogen, und Matth. 19, 19 durch ein einziges positives Gebot ersetzt. Röm. 13, 9 finden sich beide Momente ebenfalls, das letztere noch deutlicher. Dass bei Marc., Luc. und Paulus die beiden Gebote: du sollst nicht tödten, du sollst nicht ehebrechen, nach der Alex. im Ex. umgestellt werden, ist für unsern Zweck ohne Belang; der Umstand aber, dass das N. Test. den Anfang der zweiten Tafel aller Wahrscheinlichkeit nach ebenda, wo Philo und Josephus machte, vergl. zu v. 16, führt darauf, dass es auch ebenso wie sie auf beiden Tafeln fünf Gebote zählte. Eine Theilung in 4 und 6 hat alles gegen sich. — Die beiden im N. Test. hervorgehobenen Umstände finden sich auch bei Theoph. ad Aut. II, 35 (III, 9 widerspricht er nicht): ebenso bei Tertullian, der sich wörtlich ans N. Test. anschliesst (adv. Marc. II, VI und adv. Iud. 2). De pudic. 5 legt Tert. Gewicht darauf, dass das Verbot des Ehebruchs, was er nach der Alex. vor das des Mordes stellt, das erste der zweiten Tafel sey. Die apost. Const. 1, 1 und VII, 3 handeln blos vom Verbot des Begehrens, stimmen aber darin überein, dass sie mit einem einmaligen: du sollst nicht begehren alle im Decalog verbotenen Objecte der Begierde verbinden. Bei dieser Sachlage wird die Behauptung, dass die Philonische Eintheilung zunächst einstimmig bezeugt werde, nicht ungerechtfertigt erscheinen. Denn Clem. Alex. eignet sich nicht, als ein wirklich abweichender angeführt zu werden. Strom. VI, 16 zieht er zwar das Philonisch zweite Gebot mit dem ersten zusammen, und zwar, weil er es nicht richtig verstand; — er zählt das dritte sodann als das zweite, das vierte als das dritte; allein, sobald er nach einer längeren Abschweifung auf den Decalog zurückkömmt, zählt er wie die Andern das fünfte als das fünfte. „Wäre es ihm auf Genauigkeit angekommen, so würde er . . . sein erstes Gebot zu zweien getrennt haben" (Knobel). Origenes deutet mit den Worten, *nonnulli putant esse unum mandatum,* wahrscheinlich auf Clemens, wenigstens auf Leute wie ihn hin, auf solche, die aus Mangel an Verständniss die beiden ersten Gebote nicht auseinander zu halten wussten, aber im Uebrigen noch keine andere Zählung versuchten. Er erhebt noch gegen sie den Einwand, dass nach ihrer Weise die Zehnzahl nicht herauskomme. — Besonders beachtenswerth ist ausserdem, trotzdem er später ist, wegen seiner Beziehungen zur jüdischen Gelehrsamkeit Hieronymus: vergl. ad Ephes. 6, 2. Für ihn ist es so ausgemacht, dass

die beiden: „du sollst nicht begehren“, in eins zusammengehören, dass er die Einheit in seiner Uebersetzung, Ex. 20 wenigstens durch ein *Nec* vor dem zweiten *concupisces* anzudeuten, im Deut. durch gänzliche Weglassung dieses zweiten Imperativs zu documentiren nicht Anstand genommen hat. Jedenfalls war entweder die Zahl, oder das Ansehn der Vertreter dieser Phil. Fassung so gross, oder auch die Fassung selber immer noch so natürlich, dass ihr in dieser spätern Zeit bis auf Augustinus Alle zufielen: der Anonymus in Chrys. opp. ed. Montfaucon VI, p. 877, hom. 33 ad Matth., Athanasius, Gregorius Naz., Ambrosius, Hieronymus, Sulpicius Sev., Cassianus. In der griechischen Kirche bezeugen sie Procopius von Gaza, im Anfang des sechsten Saec. und Joannes Zonaras im Anfang des zwölften. Peter Mogilas, Adrianus u. A. erhoben sie zur ausschliesslichen Geltung. In der Armenischen Kirche bezeugt sie sich durch die doctrina christ. Armeniace, a Petraeo, Amstel. 1667. Im Occident findet sie sich bei Jo. Aurelianensis und Claudius v. Turin, ja noch bei Rupertus Tuit., bei den Waldensern, bei Polydorus Vergilius, bei Zwingli, Leo Juda und Calvin.

Die Eintheilung der jetzigen Juden, die nur eine Tochter der vorigen ist, nämlich nur dadurch von ihr abweicht, dass sie den Eingang: „Ich bin der Herr dein Gott“ als erstes Gebot zählt, und das zweite dann mit den Worten: „du sollst nicht andere Götter“ etc. beginnt, wird zuerst von Julian Apostata (bei Cyrill. Alex. c. Jul. 5) befolgt. Hieronymus ad Hos. 10, 10 scheint sie für möglich zu halten. Im Talmud, Gem. Makkoth, p. 24, a., in den Commentaren Mechilta zu Ex. 20, 16 und Pesikta zu Deut. 5, 6, dann im Targum Jonath. zu Ex. und Deut. und bei den Rabbinen wird sie vertreten. In Julians Zeit wahrscheinlich mit aus polemischem Interesse gegen die Christen aufgebracht, wurde sie von den Gegnern des Christenthums beliebt; die Unfähigkeit, das Bilderverbot richtig zu verstehn, kam zu Hülfe. Zuletzt ist sie noch von Knobel zu Ex. 20 empfohlen worden. Gewissermaassen ist aber auch sie noch ein Zeugniss für die vorige.

Augustin war der erste, der einer andern Eintheilung bei den Christen zu Ansehn verhalf. Gestützt auf den Umstand, dass es in seiner Zeit schwieriger geworden war, den Unterschied zwischen dem ersten und zweiten Gebot zu erkennen, und von der Neigung bestimmt, in Beziehung auf den dreieinigen Gott nur drei Gebote zu zählen, zog er die beiden ersten zusammen, das Elterngebot zur zweiten Tafel rechnend: aber um die beiden „du sollst nicht

begehren“ auseinanderhalten zu können, folgte er für sein Theil fast überall dem Deut. Text, zählte also als neuntes Gebot, „du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib.“ Quaest. in Ex. 71 et al. Im letzteren Punkte folgten ihm natürlich nur Wenige: Fulgentius, Beda venerab., Petrus Lombardus und seine Commentatoren Dunscotus und Thomas Aquinas, J. Brentius, Erasmus an einer Stelle, Cammerarius, zuletzt Sonntag und Kurtz. Im Uebrigen aber folgte die Abendländische, und so denn auch die luth. Kirche ziemlich allgemein nach. Nach dem über das Verhältniss des Deuter's-Textes zum Exodus-Text Bemerkten blieb ihr keine andere Wahl. Wer von der Augustinischen zu der ihrigen nicht fortschreiten will, wie z. B. Kurtz, legt damit wider Willen Zeugniss für die ältere ab. Die katholisch-lutherische Eintheilung findet sich zuerst deutlich in dem dem Hieronymus zugeschriebenen Breviarium ad Ps. 32, 2 (nach hebr. Zählung Ps. 33). Die Paraschen und Accente hat man aber mit Unrecht als ein Zeugniss für sie angeführt. Die Paraschen wurden mit Rücksicht auf die Art, wie zu lesen, vielleicht auch zu schreiben, (nämlich linienweise), gesetzt. Der Eingang und die beiden ersten Gebote mussten aber mit der darauf folgenden Drohung und Verheissung zusammengelesen werden, damit letztere sich mit beiden gleich enge verbinde. Hier durfte also keine Parasche dazwischen treten. Dagegen durfte das letzte, „du sollst nicht begehren“, was als Nachschlag des letzten Gebotes dem Vorschlag des ersten, nämlich den Eingangsworten, „Ich bin der Herr dein Gott“ etc., so symmetrisch entsprach, recht wohl als solcher bemerklich gemacht und demnach durch einen Absatz abgetrennt werden. Uebrigens fehlt diese letzte Parasche in der Mehrzahl der Handschriften (Kennicott ad Ex. 20, 17 und Deut. 5, 18, auch in der Dissert. gen. p. 59), und findet sich in mehreren guten Ausgaben nicht (Bibl. rabb. von Bomb. und Buxt., Polygl. von Bertram, Ausg. von Manasse B. Israel). Auch die Punctatoren lassen sie unbeachtet. Letztere ihrerseits punctirten doppelt; einerseits nämlich mussten sie das nach den Paraschen zusammen zu lesende als solches auch durch ihre Vocale und Accente bezeichnen, andrerseits aber hatten sie auch das Bedürfniss, absehend von der öffentlichen Vorlesung, so wie gewöhnlich zu punctiren, versweise. Vergl. m. Abh. und Sancke, Anweisung zu den Accenten der Hebr. S. 139 ff.

Ob der grammatisch-historische Sinn zu der Philonisch-Josephischen Eintheilung stimmt? Schon das richtige

Verständniss von c. 4, 15 ff. ist entscheidend. Aus dieser Stelle erhellt zunächst, wie nöthig es war, Israel nicht blos den offenen Abfall zum Polytheismus, sondern auch die Versinnlichung des einen von ihm ausschliesslich verehrten Gottes zu verbieten, mochte sie nun durch Thier- oder Gestirndienst geschehen. Und damit stimmen denn auch anderweitige geschichtliche Andeutungen; nicht blos die Geschichte des Abfalls am Sinai und Jerobeams Kälberdienst, wie schon zu 4, 19 gezeigt wurde, sondern auch diejenige Gideons, der nach Iud. 8, 23 an einen eigentlichen Abfall von Jehovah nicht dachte; ferner Micha's, Iud. 17, dessen Levit 18, 6 sich gradezu als Jehovahdiener betrachtete. — Aus 4, 15 ff. erhellt ferner, trotz aller gegentheiligen Behauptungen (z. B. bei Kurtz) unwiderleglich, dass פֶּסֶל nicht blos von dem Bilde irgend eines Gottes neben Jehovah, sondern ebensogut von demjenigen, womit man seinen einigen Gott abbilden wollte, gebraucht werden kann. Keinenfalls hat man also ein Recht, die Worte: du sollst dir keinen פסל machen, die so allgemein gestellt sind, auf Bilder fremder Götter zu beschränken, als enthielte der Satz im Verhältniss zum vorhergehenden, du sollst keine anderen Götter haben, nur eine Erklärung über die Art, wie man keine anderen Götter haben solle; man hat dazu um so weniger Recht, da dem Decalog sonst die Rücksicht auf eine für die Erhaltung der Jehovahverehrung so gefährliche, und im vorigen grundlegenden Cap. so voran bedachte Verirrung fehlen würde. Wiederum ist es aber nicht gut denkbar, dass jene Worte auf zweierlei zugleich gehen, und zweierlei zugleich sein sollten, wie Erklärung des vorhergehenden Satzes, so auch ein neues Gebot. Sie werden vor allem, ja ausschliesslich auf Bilder des einigen Gottes gehn, und im Verhältniss zum Vorhergehenden statt erklärend, fortschreitend sein. Sie werden dem Verbot des Polytheismus das eines falschen Monotheismus beifügen. Sind sie doch auch mit 4, 15 ff. so gleichklingend, dass wir sie schon deshalb in Uebereinstimmung mit jenen verstehen müssen. Dass aber zwischen Polytheismus und falschem Monotheismus nur Unterschied obwaltet, wie nie zwischen den beiden „du sollst nicht begehren“, wird nachgewiesen werden können, dass also auch hier, nicht dort die Trennung in zwei Gebote am Orte sey, so lange die Verhältnisse ein Gebot gegen den falschen Monotheismus erheischen, liegt auf der Hand. Man hat gemeint, dass, wäre dieser Sinn beabsichtigt, die Bilder ausdrücklicher als Jehovahbilder bezeichnet sein würden. Aber Bild Jehovahs ist nach dem zu

4, 19 bemerkten ein Widerspruch in sich selber. Statt Jehovahs wurde ein Collectiv von Kräften verehrt, wie sie sich in den Thieren, Gestirnen oder sonstigen Creaturen, die man darstellte, äusserten statt des über alle Creatur Erhabenen einer, der nicht mehr als creatürlich war: und statt „Bild Jehovahs" heisst es daher mit vollem Recht „Bild von alle dem, das im Himmel droben" etc. Man hat ausserdem bei dieser Fassung die Stellung der Drohung und Verheissung unpassend gefunden; dieser Anhang passe sich nirgends so sehr als hinter dem ersten, dem Hauptgebote, gehöre so aber allein zum zweiten, ebensosehr, wie z. B. die Verheissung beim Elterngebot allein zum Elterngebot. Allein vor allem entscheidet doch der Wortlaut über seine Zugehörigkeit. Nach demselben gehört er aber eigentlich zu allen Geboten, mag er gelesen werden wo er will, schärft also, hinter den beiden ersten gelesen, jedenfalls diese beiden gleich sehr ein. Dass er nicht dem ersten, dass er den beiden ersten beigegeben wurde, hat in derselben Wichtigkeit des zweiten Gebotes seinen Grund, in welcher die Hervorhebung desselben im vorigen Cap. begründet ist, vergl. zu 4, 19.

In Rücksicht auf Structur empfiehlt sich die alt-kirchliche Zählung ebenfalls am meisten. Von der katholisch-lutherischen muss man, will man nicht in 4 und 6 eintheilen, wogegen schon die Alttestamentliche Zahlensymbolik entscheidet, will man die bedeutsamen Zahlen 3 und 7 gewinnen, das Elterngebot zur zweiten Tafel rechnen. Wie entschieden sich aber die Eltern ebensosehr mit dem Sabbath zusammenordnen, als von dem Nächsten, der für die folgenden Gebote die Kategorie bildet, absondern, wird weiter unten erhellen: dass sie von Philo u. s. w. mit zur ersten Tafel gezogen wurden, ist schon mit erwähnt. Die alte kirchliche Eintheilung gewinnt, indem sie das Elterngebot mit zur ersten Tafel rechnet, die Gliederung in 5 und 5, die jedenfalls, wie die 5 Fingern der Hand beweisen, die natürlichste ist, und sich auch sonst grade bei kleinen Gesetzessystemen angewandt findet. Die Gebote in Ex. 21, 2—11 lassen sich ohne besondere Mühe als zehn Sätze zählen, und zwar getheilt in zwei gleiche Hälften, fünf in Betreff des hebräischen Knechts, fünf in Betreff der hebräischen Macht; ebenso die in Ex. 21, 18—32, fünf über die Verletzung durch Menschen, fünf über die durch Thiere. Auch der Buddhismus in China führt seine Pflichten auf zehn Gebote zurück, getheilt in fünf für die Priester, und fünf für die Laien; — eine Erscheinung, die um so beachtenswerther, als sie nicht ganz

ausser Zusammenhang mit der Offenbarungsreligion stehen dürfte; während die fünf ersten Gebote allerdings voller Abgeschmacktheiten den mosaischen sehr unähnlich sind, entsprechen die fünf letzten im Ganzen: du sollst nicht tödten, nicht stehlen, nicht unkeusch sein, nicht sündigen mit Worten, nicht starke Getränke trinken (P. Schelling, die zehn Gebote in ältester Gestalt, Berl. 1844). Die alt-kirchliche Fassung hat in den ersten fünf Geboten die Pflichten gegen Gott und dasjenige, was ihn vermittelt (Name, Sabbath und Eltern), in den fünf letzten die Pflichten gegen den Nächsten. Aber das nicht allein: die symmetrische Wahlordnung erstreckt sich nun bis ins Einzelnste. Die fünf ersten theilen sich in 2 und 3, die fünf letzten in 3 und 2. Die beiden ersten Gebote der ersten Tafel bilden ein Fundament, deutlich gekennzeichnet als solches durch die beigegebene Drohung und Verheissung; die beiden letzten der zweiten Tafel eine vollendende und verklärende Krone. Die beiden ersten stellen fest, wer verehrt werden soll, der einige und übercreatürliche Gott, so dass sich dann daran anschliessen kann, worin er zu verehren ist. Die beiden letzten verbieten nach den Sünden der That gegen Leben, Ehe und Eigenthum, ausdrücklich auch noch die der Rede und bösen Lust gegen diese selben Güter. Die drei letzten Gebote der ersten Tafel ordnen sich nach drei wichtigen Stücken, die uns Gott vermitteln, nach dem göttlichen Namen, nach Sabbath und Eltern; die drei ersten der zweiten Tafel nach drei wichtigen Gütern, in denen das Sein des Nächsten steht, nach Leben, Ehe und Eigenthum. Selbst äusserlich in der Form herrscht schöne Gleichmässigkeit. Wie die beiden Fundamentalgebote an jenem Eingang: „ich bin der Herr dein Gott“ etc., einen Vorschlag haben, so die beiden letzten an dem zweiten: du sollst nicht begehren, einen Nachschlag. In gewisser Weise herrscht also durchweg die Dreizahl. Auf der ersten Tafel zwei Mal drei Sätze, auf der zweiten ebenfalls. Und eben um dieser Gleichmässigkeit willen mit dürfte das zweite „du sollst nicht begehren“ hinzugefügt sein. Es ist, als ob sich bei den wichtigsten und heiligsten Stücken des A. Test.'s, wie z. B. auch bei der Schöpfungsgeschichte in Gen. 1, die höhere, auszeichnendere Form des Rhythmus ganz von selber, aber mit allbeherrschender Macht geltend gemacht hätte. Wie übrigens die beiden Fundamentalgebote durch die längere Drohung und Verheissung gemeinsam, so sind die drei folgenden Gebote der ersten Tafel, dieweil sie im Verhältniss zur zweiten Tafel an fundamentaler Bedeutung

participiren, durch kürzere Zusätze ein jedes für sich allein ausgezeichnet: und zwar das dritte zunächst wieder durch Drohung („denn der Herr wird den nicht ungestraft lassen" etc.), das vierte durch eine Begründung, und das fünfte durch Verheissung, so dass sich auch hier, werden die drei enger zusammengefasst, Drohung und Verheissung zusammenschliessen. Von den Geboten der zweiten Tafel hat dagegen keins einen Zusatz. Wie bestimmt sich schon durch diese Form die fünf ersten von den fünf letzten abschliessen, hat auch Knobel bemerkt.

V. 6—10, der Eingang und die beiden Fundamentalgebote, mit der Drohung und Verheissung. Selbst das Heidenthum war sich dessen sehr wohl bewusst, dass die Religion ein unentbehrliches, ja das einzig haltbare Fundament der Sittlichkeit sey, dass demnach auch die Gesetzgebung von Gott ihren Ausgang nehmen müsse. Zaleucus, der locrische Gesetzgeber, verlangte voran den Glauben, dass Götter wären (Diod. XII, 20): besonders lehrten demgemäss auch Philosophen wie Pythagoras, Socrates und Plato. Noch Cicero, de legg. 2, 7 verlangt: *sit hoc a principio persuasum civibus, dominos esse omnium rerum ac moderatores deos.* Siehe bei Cler. zu Ex. 20, 2. Noch mehr musste sich dies Verhältniss von Religion und Sittlichkeit in Israel feststellen, dessen schönster Vorzug es war, religieus und ethisch gleich sehr disponirt zu sein, dessen ganze Religion sich sittlich, dessen ganze Sittlichkeit sich religieus gestaltete, so dass die Kirche Staat, und der Staat Kirche war. Hat hier aber Gott als Gesetzgeber von sich selbst auszugehn, so beginnt er trotz Seneca, der im Unterschied von Zaleucus, Charondas, Plato und Philo den Prolog vor einem Gesetz nicht billigt (bei Grot. zu Ex. 20, 2), ganz angemessen statt mit einem Gebot, mit einer Aussage über sich. Der Glaube, der das Fundament des Handelns bilden soll, lässt sich nicht befehlen, sondern nur wecken. Ehe Gott verlangen kann, muss er geben; ehe er Glauben verlangen kann, muss er sich für den Glauben erschlossen haben. — v. 6. „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich" etc. Der Satz fasst alles zusammen, was als Grundlage des Glaubens und Lebens in Israel nöthig ist, ja was überhaupt als solche geltend gemacht werden kann: wird daher auch wieder und wieder angewandt, vergl. gleich in c. 6, 12. 21, dann Ex. 29, 46: Lev. 11, 44: 18, 2. 4. 30: 19, 3. 4. 10. 25. 31. 34. 36: 20, 7 et al., auch bei den Propheten, Hos. 12, 10: 13, 4, und Psalmisten, Ps. 81, 11. יְהוָה ist nicht Apposit. zu אָנֹכִי (E. Meier), sondern erstes Prä-

dicat, wie auch die Accente anzeigen. Denn die so entsprechende begründende Formel, אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם, wechselt mit dem blossen אֲנִי יְהוָה, Lev. 19, 12. 14. 16. 18. 32. 37. Der Sinn wird so auch, wird nur die Bedeutung von Jehovah festgehalten, viel voller. Jehovah, s. v. a.: „ich bin, der ich bin", Ex. 3, 14, ist sein eigenes Sein und lebt sein eigenes Leben, ist also von nichts ausser sich abhängig, ist ewig, unveränderlich, wahrhaftig, treu, ist, wenn unveränderlich, geistig, wenn von sich selber, persönlich, ist allem andern Sein überlegen, ja verträgt nichts neben sich, was nicht von ihm wäre. Welch ein Inhalt: ich bin Jehovah! Als Jehovah kann Gott jedenfalls alles. Und da er hinzusetzt „dein Gott", so will er auch alles, so giebt er sich mit allem, was er ist und hat, in ein Bundesverhältniss zu Israel: vergl. Gen. 17, 7: 2 Sam. 7, 14. Der Relativsatz: „der dich aus Egypten, aus dem Hause der Knechtschaft geführt hat", giebt die Gewähr. Der Herr hat sich bereits durch eine That als Israels Gott bewährt, und zwar durch eine solche, die Israel erlöset, die es in ein ganz neues Sein versetzt hat, so dass es, was es nun ist, alles Ihm verdankt, mit allem, was es vermag, ihm verpflichtet ist, vergl. Ex. 19, 1 ff.: und zu 1, 27.

V. 7. Zur Vorschrift fortschreitend kann der Herr nicht umhin, die negative Form des Verbots zu erwählen. Vom Sinai herab sucht er sich nur deshalb zur Anerkennung zu bringen, weil seit dem scheinbaren Siege seines Antagonisten sich so vieles, fast alles seiner Anerkennung entgegen gestellt hat. Vor allem muss er aber, will er als der anerkannt sein, der er nach v. 6 ist, dem entgegentreten, was seiner Ausschliesslichkeit widerspricht, seine Ausschliesslichkeit also indirect predigen. Die Sünde gegen sie ist die handgreiflichste Nota des heidnischen Abfalls von ihm, ist das Heidenthum in seiner Vollendung. לֹא־יִהְיֶה schliesst das Innerliche, wie das Aeusserliche ein, cf. c. 6—11: die Furcht sowohl, die sich cf. 10, 12 mit der Liebe zusammenschliesst, als auch die gottesdienstliche Rede, als auch die verehrende That, nach 6, 13. Der Singular kann nicht veranlassen, אֱלֹהִים im Sinn von Gottheit zu nehmen (E. Meier): vergl. Ew. §. 116[a] und Ges. §. 144; der Numerus ist wegen des Vortritts des Verbums freier. אֲחֵרִים legt den Plural näher. עַל־פָּנָי, zunächst örtlich, über oder vor Jemand, kann allerdings im Zusammenhang damit, dass עַל leicht das Feindliche, Drückende ausdrückt, „zuwider" und „trotz" heissen, z. B. Jes. 65, 3, aber auch „zu etwas hinzu" also

„ausser, neben“: Hiob 16, 14 und Num. 3, 4. Bei der Uebersetzung: „mir zuwider“ gewinnt man eigentlich ein zu beschränktes Verbot. Die Alex. hat richtig: πλὴν ἐμοῦ; der Targ. בַר מִנִּי, ebenso der Chald., Syr· und Saad.; vergl. Ex. 20, 20, wo dafür אִתִּי gebraucht ist.

V. 8. Ehe der Mensch zum Polytheismus fortschreitet, zieht er die Gottheit aus dem Gebiet des Uebersinnlichen in das des Sinnlichen herab, und läuft dabei sogar Gefahr, ihre Persönlichkeit dran zu geben; er erfasst sie als den Inbegriff der physischen Kräfte, ob er sie dann auch personificirt. Zum zweiten hat daher der Herr nach dem Polytheismus selber diese seine Wurzel, die auch in Israel einen fruchtbaren Boden hat, und immer wieder zum eigentlichen Heidenthum hinüber zu führen droht, vergl. zu 4, 19, zu verurtheilen, und ihr gegenüber seine Uebersinnlichkeit, Uebercreatürlichkeit, oder, recht verstanden, seine Geistigkeit festzustellen. „Du sollst dir nicht machen ein Bildniss nach irgend einer Gestalt.“ Dass auch hier nicht alle und jede Bilder, selbst nicht einmal alle behufs des Cultus verboten sein sollten, vergl. zu 4, 16, dass also keineswegs die Kunst als solche aus dem Heiligthum hinausgewiesen wird, erhellt aus den Bildern von Cheruben, Löwen, Rindern u. s. w., die im Tempel aufgestellt waren, 1 reg. 6. 7; auch aus der ehernen Schlange daselbst, 2 reg. 18, 4. Nach dem Zusammenhang sind, wie 4, 16, auch hier Bilder gemeint, vor denen man seine Andacht zu verrichten beabsichtigte, und zwar Bilder der einen Gottheit, welche nach v. 7 allein nur noch zu berücksichtigen bleibt. Ueber פֶּסֶל vergl. zu 4, 19. כָּל־תְּמוּנָה gesellt sich als näher bestimmende Apposition bei, wie 4, 16. Ex. 20, 4, wo ein וְ vor כָּל־ steht, dürfte der Sinn derselben sein: „ein Bild, und zwar in irgend einer Gestalt.“ וְ, explicativ, wie 1 Sam. 28, 3: 2 Sam. 13, 20: Am. 3, 11: 4, 10: Sach. 9, 9: Ges. §. 152. 1[a]. Knobels Erklärung: Menschenbild und irgend welche andere Gestalt, fasst פֶּסֶל zu speciell und תְּמוּנָה gegen 4, 16. 23 und 25. תְּמוּנָה ist nirgends das Bild, was der Mensch macht, sondern die ihm erscheinende Gestalt, nach der er es macht. Auch schliesst sich nach solcher Fassung das folgende: welche im Himmel etc. nicht an. תְּמוּנָה müsste im St. constr. stehn. Was unter dem Folgenden: „welche im Himmel“ etc. im Einzelnen zu verstehn ist, erhellt aus 4, 17. 18. Dass mit dem בַּשָּׁמַיִם die Vögel, nicht die Engel (J. Gerh. u. A.) gemeint seyen, hätte sich schon aus

den Alttestamentlichen Verhältnissen ergeben müssen. Indess wird vor allem auch an die Gestirne zu denken sein, 4,19. Denn von ihnen, mochten sie nun als selbstständige Götter gedacht werden, oder, wie 4, 19 und hier, als blosse Träger oder Abspiegelungen der einen noch ungtheilten Gottheit, machte man sich ebensogut Bilder wie von den Thieren, in denen man der Gottheit Kräfte besonders zu gewahren glaubte; Lev. 26, 30: Jes. 17, 8: 27, 9 et al. ist von חַמָּנִים, Sonnensäulen, die Rede. „Im Wasser unter der Erde" wie 4, 18. — v. 9. „Bete sie nicht an und diene ihnen nicht!" ganz wie v. 19. In dem Fut. Kal. תָעָבְדֵם ist der O-Laut aus der letzten Silbe, der sich überhaupt nicht gern verdrängen lässt, vom Guttural angezogen worden, wie 13, 3: Ex. 20, 5: 23, 24: Ew. §. 251[d]. Die Suffixa beziehen sich leichter als auf den Sing. פֶּסֶל, oder gar auf אֱלֹהִים in v. 7 (Knob.), auf die aufgezählten Dinge: עָבַד in Beziehung auf פֶּסֶל findet sich erst 2 reg. 17, 41 und Ps. 97, 7, und auch hier wohl nur mit heiliger Ironie; dagegen sind die Gestalten oder Dinge am Himmel auch 4, 18 die angebeteten, nämlich als Theile der grossen Naturgottheit.

V. 9[b]. Um recht eindringlich zu sein, führt Gott den Eingang: „Ich bin der Herr" etc. weiter aus, jedoch so, wie es zur Begründung von Geboten besonders angewandt ist. „Denn ich der Herr dein Gott, bin ein eifriger Gott." אֵל, wie schon 4, 24, wird gern, besonders in Prosa als Epitheton oder Prädicat Gottes gesetzt, mit einem näher bezeichnenden Beiwort desselben, vergl. Hupf. zu Ps. 7, 12. Sofern Gott eine heilige, unwiderstehliche Energie besitzt, wie sie sich durch seine Licht- und noch mehr Feuernatur darstellt, eine קִנְאָה, was zunächst ebensosehr seine Kraft zu lieben, Cant. 8, 6, vergl. קִנֵּא Joel 2, 18, als die zu zürnen bezeichnet, cf. 4, 24: Nah. 1, 2, also sofern er das ist, was den Seinigen die erhabenste Zuversicht gewährt, ist er auch ein eifriger, menschlich ausgedrückt, ein eifersüchtiger Gott, der die ihm gebührende Verehrung keinem andern überlassen, Jes. 42, 8: 48, 11, am wenigsten andere Götter neben sich angebetet sehen kann, 4, 24: 6, 15: 32, 16. 21: Ex. 34, 14: Jos. 24, 19f., unerbittlich reagirend gegen das *spirituale adulterium, quo anima sive idololatriae, sive iconolatriae, sive aliis peccatis, sive daemonibus prostituta est et plures amatores habet*, und entschiedene Keuschheit verlangend, wie Orig. in Ex. 20 sagt. „Heimsuchend die Missethat der Väter an den Kindern, und

an den dritten und an den vierten." Wie vor עַל־בָּנִים ein גַּם zu suppliren ist, — wie an den Vätern selbst, 7, 10, so sogar auch, — so auch vor עַל־שִׁלֵּשִׁים. Die dritten, sc. Kinder, können nicht wohl andere als die Urenkel sein (Ges., Win., Maurer), nicht die Enkel (Knob.). Der Ausdruck ist aber offenbar allgemein zu nehmen: auch an den Nachkommen und sogar auch an den späteren; ob וְ vor עַל steht, wie hier, oder nicht, wie Ex. 20, 5, kann in dieser Beziehung nichts austragen. Das וְ hier begegnet nur der Meinung, die in Folge einer abergläubischen Neigung leicht aufkommen konnte, dass עַל־שִׁלֵּשִׁים Apposition sey, dass also vor allem die dritten Kinder der göttlichen Rache unterlägen. Nicht blos nach Mosaischer, auch nicht blos nach der Schriftlehre im Allgemeinen leiden die Kinder für die Väter mit. Lev. 26, 39: Jes. 65, 7: Jer. 16, 11 ff.: Hos. 4, 6: Am. 7, 17, oder auch allein, indem die Väter straflos geblieben, Hiob 21, 19: Jes. 14, 21: Jer. 32, 18: Thr. 5, 7: sondern auch nach der täglichen, sich auch den griechischen Dichtern Aeschylus (Septem. 744), Euripides und den Stoikern (Cic. de nat. deorum 3, 38: u. And. bei Knob.) aufdrängenden Erfahrung. Das Menschengeschlecht musste nun einmal, damit Fortschritt und Vollendung möglich wäre, statt dass jeder Einzelne immer wieder von Neuem anfinge, ein Organismus sein. Von dem organischen Zusammenhang im Guten aber liess sich der im Bösen nicht trennen. Gottes wunderbare Grösse war es, seine Gnade trotzdem aufrecht zu erhalten, nämlich immerhin Bekehrung zu ermöglichen und im Fall derselben den Folgen der Vätersünden ihr Verderbliches zu nehmen, sie in heilsame Zuchtmittel umwandelnd. Ausdrücklich beschränkt das לְשֹׂנְאָי die Heimsuchung an den Kindern auf die bösen. Dass dieser Zusatz den Genit. אָבוֹת wiederaufnähme (Knob.), ist nach den dafür angeführten Stellen, Gen. 7, 11: 16, 3: 14, 18: 41, 12, sehr wenig wahrscheinlich; vergleicht man das entsprechende לְאֹהֲבַי im folgenden v., so muss es mit auf die gehen, an denen der Väter Missethat heimgesucht wird. Der Herr sagt: er sey ein eifriger Gott, der bis ins vierte Glied heimsucht, für die, welche ihn hassen, cf. 7, 9. 10. Hassen ihn die dritten und vierten Kinder nicht mehr, so ist er für sie ein עֹשֶׂה חֶסֶד nach v. 10. Die Propheten, die später die veräusserlichte und verdrehte Lehre über diesen Punkt rectificirten, Ez. c. 18 und Jer. 31, 29 f., befanden sich also, wie sonst, so auch hier mit dem Gesetze nur in Uebereinstimmung. Die menschliche

Strafgerechtigkeit aber brauchte und durfte nicht der göttlichen in diesem Punkte zu Hülfe kommen, vergl. 24, 16. Solons bekanntes Gesetz war eine Verirrung.

V. 10. „Gnade erweisend den Tausendsten, denen so mich lieben und meine Gebote halten.“ Ob die Cardinalzahl auch in diesem Fall die Ordinalzahl vertritt, für die es keine besondere Form giebt, wie man des Parallelismus wegen erwarten solle, oder ob ein Nomen wie דּוֹר hinzuzudenken (Knob.), was freilich nicht ganz gerechtfertigt ist, bleibt sich für den Sinn gleich. Ist Gott lange Zeit Schuld heimsuchend, so ist er bis ins Unendliche hinein Gnade erweisend, vergl. 7, 9: wie niemand besser als Israels Geschichte selber documentirt. Den Vätern, wie Abraham, zu Liebe that er all die Huld an Israel, die so einzigartig auf Erden dastand, vergl. zu 4, 37, u. 9, 14. — So hat der Herr schon gleich von Anfang selber bei der weitern Entfaltung seines Wesens Gerechtigkeit und Gnade als die beiden grossen Brennpunkte herausgestellt, um die all seine Erweisungen gegen sein Bundesvolk sowohl im Ganzen wie im Einzelnen bis in Ewigkeit kreisen müssen, und dann auch im Keime alles das angegeben, was als Glaubensgrundlage bestimmend auf das Menschenleben einzuwirken hat. Wie sehr es von Moses als solches erfasst wurde, beweist, jener hohe inhaltsreiche Spruch, Ex. 34, 7: Num. 14, 18, „Herr, Herr, Gott, gnädig und barmherzig“, der sich, aufs engste angeschlossen an unser Gotteswort, in den höchsten Augenblicken seines Lebens als das inhaltreichste Bekenntniss dazu hervorbricht: vergl. zu 4, 31.

V. 11. Statt jener entstellenden Versinnlichungen giebt es andere bessere Mittel, durch die sich Israel seinen Gott nahe bringen und gegenwärtig zu erhalten vermag. So erhaben auch der Herr über alle creatürlichen Wesen ist, so verschwimmt er doch nicht; seine Unendlichkeit ist keine Abstractheit, sondern eine unendliche Fülle concreten Wesens, die sich den Menschen, die sich in besonderer Weise seinem Volke Israel offenbart. Dem negativen Momente, der Unabbildlichkeit oder Uebercreatürlichkeit, entspricht sofort als ein positives der Name des Herrn, d. i. die Zusammenfassung dessen, was der Herr positiv von sich zu erkennen giebt, vergl. zu 12, 5. Und es kömmt nur darauf an, dass man sich denselben ungetrübt zu bewahren, oder auch immer mehr anzueignen suche. „Du sollst den Namen des Herrn deines Gottes nicht verunehren!“ לֹא תִשָּׂא heisst keinenfalls unmittelbar „du sollst nicht aussprechen.“ נָשָׂא hat in den Ver-

bindungen, in denen man es so übersetzt, seine eigentliche Bedeutung „erheben“, mag man auch anheben sagen, z. B. einen Spruch Num. 23, 7, oder ein Lied, Ps. 81, 3: Hiob 27, 1, eine Bitte, Jes. 37, 4: Jer. 9, 9. Allerdings aber heisst Ex. 23, 1 ein umlaufendes Gerücht aufheben, s. v. a. es aussprechen helfen. Und ebenso kann es hier mit dem Namen sein. Man versteht demnach mehrfach: du sollst den Namen Gottes nicht auf die Lippen nehmen zum Zweck und im Dienste der Unwahrheit (auch Knob.). Das Verbot soll vornehmlich gegen das Falschschwören gehen. Hengstenberg zu Ps. 24, 4 behält נָשָׂא in der eigentlichen Bedeutung bei, aber gewinnt ebenfalls, und zwar nur ein Verbot des Meineides: „du sollst nicht hintragen der Lüge den Namen des Herrn“, s. v. a. ihn nicht zur Bekräftigung einer Lüge aussprechen, wie denn auch schon Onk. diesen Sinn ausgedrückt hat. Allein gegen letztere Fassung spricht, dass das „zur Lüge hintragen“ eher einen andern, als den vermeintlichen Sinn geben würde. Etwas andres ist es, wenn neben dem „zur Lüge“ das viel bestimmtere נִשְׁבַּע gebraucht wird. Gegen beide Fassungen zeugt, was aus unserm Gebot bei den Juden wurde, zeugt auch der Umstand, dass sie einen in diesem Zusammenhang, wo es sich um die rechte Verehrung des Herrn handelt, zu speciellen Sinn ergeben, mag auch immerhin das Schwören ein Theil des Gottesdienstes sein, vergl. zu 6, 13. Nirgends wird, wo es sich um falsche Eide handelt, לַשָּׁוְא, immer לַשֶּׁקֶר gebraucht, Lev. 5, 24: 19, 12: Jer. 5, 2: 7, 9: Sach. 5, 4: Mal. 3, 5, — Ps. 24, 4 לְמִרְמָה. Die אָלוֹת שָׁוְא, Hos. 10, 4 sind keine falschen Eide. לַשֶּׁקֶר steht selbst bei עֵד gewöhnlich, wenn ein eigentlich lügenhaftes Zeugniss gemeint ist, Deut. 19, 18: Ps. 27, 12: Prov. 6, 19: 12, 17: 14, 5: 19, 5: 25, 18. שָׁוְא, an sich keineswegs gleichbedeutend mit שֶׁקֶר — man vergl. Ps. 127 — wahrscheinlich auch nicht von einer Wurzel ساء böse sein (Ges., Röd.) abgeleitet, sondern von שׁאה (vergl. Hupf. zu Ps. 7, 15), ist das Leere, Eitle, Nichtige, so dass sich allerdings dann leicht, ja fast meistens der Begriff der Täuschung anschliesst. דְּבַר שָׁוְא ist zwar nicht schlechtweg Lüge, aber Heuchlerisches reden, Ps. 12, 3: 41, 7, solches, worauf man sich nicht verlassen kann, Jes. 59, 4. Beachtenswerth ist der Gebrauch von לַשָּׁוְא, s. v. a. „umsonst, ohne Wirkung, also zur Täuschung“, Jer. 2, 30: 4, 30: 6, 29: 46, 11. Uebersetzt man: aufheben (und gebrauchen) zu oder bei Nichtigem, so kömmt man auf Luthers: „unnützlich führen“ hin-

aus, — die Alex.: οὐ λήψῃ . . ἐπὶ ματαίῳ. Die Vulg.: *non assumes . . . in vanum,* — und gewinnt als positiven Inhalt das Gebot: den Namen Gottes in Ehren zu halten, besonders auch durch Cultus u. s. w., — Luth.: „anrufen, beten, loben und danken", — einen nach dem Zusammenhang wohl angemessenen Sinn. Nur wäre, weil „unnützlich führen" fast zu allgemein ist, zu wenig bestimmt angedeutet, wie in Ehren halten. Ewald hat erklärt: „du sollst . . nicht sündlich aussprechen, s. v. a. nicht verwünschen, noch sonst übel von ihm reden, sondern ihn heilig halten" (Gesch. Isr.'s II S. 152). Den (guten) Namen Jemandes aufheben לַשָּׁוְא, dürfte so viel sein als ihn aufheben, nicht wie man ihn findet, sondern um ihn zu verunehren, nämlich indem man ihm anhängt, was ihm fremd ist, ihm nimmt, was ihn schmückt, vergl. Ps. 139, 20 „die dich aussprechen zu Frevel (dich) aufheben, oder aufgehoben לַשָּׁוְא, zu Verunehrung." Da man, ehe man den Namen Gottes לַשָּׁוְא aufhebt, die eigne Seele auf שָׁוְא gerichtet haben muss, so ist die Beziehung von Ps. 24, 4 auf unser Gebot, die sich nahe legt, klar. Der positive Inhalt unsers Gebots geht demnach dahin, dass man dem Namen des Herrn jede Ehre, die er nach der göttlichen Offenbarung hat, ungeschmälert bewahre. Dass so das Verbot des falschen Schwurs mit einbefasst, ja dass es voran mit eingeschlossen ist, ist selbstverständlich; vergl. Lev. 19, 12, wo falsch schwören, und den Namen des Herrn profaniren, parallel steht. Der falsche Schwur spricht thatsächlich dem Namen des Herrn Macht und Willen, die Wahrheit aufrecht zu erhalten, ab, ja spottet seiner. Nun ist aber auch bestimmt alles dasjenige geboten, was als Mittel der angedeuteten Bewahrung in Betracht kömmt, mag es Cultus sein, oder Bekenntniss im Gegensatz zur Verleugnung, vergl. c. 13, oder mag es dem häuslichen Leben, ja der Leibesbehandlung zugehören; denn da die Israeliten Kinder dem Herrn sind (c. 14, 1), können und müssen sie auch schon durch ihr Aeusseres, wenn auch nur in symbolischer Weise, andeuten, ob sie den Namen des Herrn sich ungetrübt in seiner ganzen Hoheit gegenwärtig erhalten, Lev. 21, 5. 6. Wir begreifen also, mit welchem Recht die cc. 12—14, die von alle dem handeln, an dem ihnen zugewiesenen Platze stehen, ja sie thun unsere Auffassung als richtig dar. Der Cultus kommt selbstverständlich ganz besonders in Betracht. Und grade er muss in unserm Gebot, mag man aufs Vorhergehende oder Nachfolgende sehen, erwartet werden. Auf alle Fälle steht der Name des Herrn zum Gottesdienst im engsten Verhältniss. Der

Ort des Cultus ist der, wo der Herr wie sich selber, so auch seinen Namen wohnen macht, vergl. zu 12, 5. Die Priester sollen dem Herrn heilig sein und seinen Namen nicht entweihen, Lev. 21, 6: sie verachten ihn, indem sie mangelhafte Opfer darbringen, Mal. 1, 6 u. 7: ebenso entweiht ihn Israel im Ganzen, Ez. 20, 39. Der Name des Herrn wird gelobt, Ps. 7, 18: 72, 19: 113, 1. 2. 3 et al., angerufen Joel 2, 32, ihm wird gesungen Ps. 66, 4: 68, 5 et al. Sofern sich übrigens der Name zunächst aufs Gebiet der Rede bezieht, würde auch unser Gebot voran auf die Rede gehn. Indess kann doch, wie schon aus dem Angeführten erhellt, ebensowohl die Heilighaltung wie die Entheiligung so mannigfach geschehn, dass es nicht gerathen erscheint, auf diesen Umstand ein grösseres Gewicht zu legen. — „Denn der Herr wird den nicht ungestraft lassen" etc. נִקָּה ist eigentlich leer ausgehn lassen, wie aus Jes. 3, 26: Sach. 5, 3 erhellt; dieselbe Formel Ex. 34, 7: Num. 14, 18: Nah. 1, 3.

V. 12—14. Derselbe Umstand, der den Menschen den Herrn vergessen machen könnte, wenigstens theilweise, so dass er ihn nicht mehr gebührend ehrt, nämlich, dass er in der Zeit lebt, ist durch des Herrn Weisheit von Anfang an in ein Mittel umgewandelt worden, ihn gegen das Vergessen zu schützen. Der Herr hat in der Zeit Zeiten zu schaffen gewusst, die immer wiederkehrend das Gedächtniss stets von Neuem seiner anregen. „Beobachte den Tag des Sabbaths ihn zu heiligen, wie dir der Herr dein Gott geboten hat!" שָׁמֹר für das allgemeinere זָכֹר, Ex. 20, 8, als das speciell in Beziehung auf eine zu beachtende Norm geeignete Wort, vergl. zu 4, 2. In v. 13 u. 14 folgt sofort die Art der Heiligung.[1]) — v. 14. „Aber der siebente Tag ist Sabbath dem Herrn deinem Gott, da sollst du keinerlei Geschäft verrichten, weder du noch dein Sohn" etc. Die Verordnung stimmt mit dem Namen שַׁבָּת, was als Intensivform „ganz ruhig" bedeutet. מְלָאכָה ist im Unterschied von עֲבֹדָה Ex. 12, 25. 26: 36, 1 et al., die leichtere Arbeit. Dass auch sie unterlassen werden soll, zeichnet den Sabbath, der Ex. 31, 15 ein Sabbath Sabbathon, ein Heiligthum dem Herrn heisst, vor allen übrigen Festen, mit Ausnahme des Versöhnungstages,

---

1) Das כ von כָּל־ in v. 13 hat ein Raphe zur Andeutung dess, dass das Dagesch lene in ihm, falls das vorhergehende Wort nicht mit Tiphcha, sondern nach der Paraschenaccentuation mit Munach interpungirt wird, nicht zu lesen sey.

Lev. 23, 28. 31, der v. 32 dort denselben Namen führt, aus. An den ersten und letzten Tagen des Passa nnd Laubhüttenfestes und am Wochenfeste war nur מְלֶאכֶת עֲבֹדָה nach Lev. 23 zu unterlassen, und nur die Feste des siebenten, des Sabbathsmonats participirten insoweit am sabbathlichen Character, dass sie שַׁבָּתוֹן hiessen. Nur das siebente Jahr ist noch Sabbath Sabbathon für das Land, Lev. 25, 4. So wird denn auch im Speciellen nicht blos das Pflügen und Erndten, Ex. 34, 21, das Keltern und die Transportage von Waaren, Neh. 13, 15, das Lasttragen, Jer. 17, 21, sondern auch das Mannasammeln, Ex. 16, 26 ff., das Holzlesen, Num. 15, 32 ff., das Feueranmachen, 35, 3, das Kochen und Backen, 16, 23, das Handelsgeschäft, Am. 8, 5: Neh. 13, 15 ff., untersagt. — Eine ganz allgemeine Ruhe, die sich aufs Gesinde und Vieh erstreckt, die dadurch von selbst gegeben ist, ist ganz in der Absicht des Gesetzgebers. „Dein Sohn und Tochter, und — die Copula ist rednerisch hier hinzugefügt, — dein Knecht und Magd, und dein Ochs und Esel und dein Vieh wie du.“ Ochs und Esel nennt Moses hier im Unterschied vom Ex.-Text ausdrücklich aus demselben Grunde, aus dem er v. 18 den Acker hinzufügt, sc. in Rücksicht auf die bevorstehenden Verhältnisse Canaans. Unter dem allgemeinen „Vieh“ (Zugvieh) bleiben noch besonders die Kameele und die Pferde zu verstehn.

Dass solche Ruhehaltung ein Sabbath dem Herrn, d. i. zur Ehre des Herrn genannt werden kann, und dass sie hier unmittelbar nach der Heilighaltung des göttlichen Namens geboten wird, rührt nicht daher, dass sie blos oder auch nur zunächst als Ermöglichung gottesdienstlicher Handlungen gewollt wäre: dergleichen werden im Gesetz für das Volk im Allgemeinen nirgends geboten. Dann würde sie auch nicht strenger als an den Jahresfesttagen sein brauchen. Der Exodustext giebt den Grund dahin an, dass man durch die Sabbathsfeier in die Nachfolge des Herrn eintrete, der damit nach dem Sechstagewerk der Weltschöpfung vorangegangen sey. Israel ist in Folge ihrer thätig, wo der Herr thätig gewesen ist, ruht, wo der Herr geruht hat, fängt also wenigstens formell an, dem hohen Ziele des ebenbildlichen Menschen gemäss, dem Herrn nachzuahmen, den Pulsschlag des göttlichen Lebens gewissermaassen zu dem seinigen zu machen. Jedenfalls ist schon so der Sabbath ein Mittel, die Gemeinde immer wieder auf den Herrn zurückzuführen, und die Verbindung zwischen ihr und ihm zu befestigen. Allein die Nachfolge ist zugleich ein

Genuss. Der Herr hat nicht sowohl verlangen als geben wollen; er hat nur deshalb verlangt, dass man nachfolge, damit man eines Segens theilhaftig werde. Ausdrücklich heisst es, sowohl Gen. 2, 3, als Ex. 20, 11, dass er in Folge seiner Ruhe den Tag gesegnet, und in Folge dess erst geheiligt, zur Heilighaltung ausgesondert habe. Dieweil er nämlich an diesem Tage von allen seinen Werken aufhören, und sich ihres vollständigen Gutseins freuen, also aus der Thätigkeit zu einer ganz neuen Herrscherhoheit aufsteigen gekonnt, wie es nie ein Gott der Naturreligion, der in dem Werk der Schöpfung befangen ist, vermöchte, hat er gewollt, dass dieser siebente Tag immerdar auch für seine Ebenbilder ein Tag der Ruhe, Freude und Erhebung sein sollte: und trotzdem, dass er nachher die Erde verflucht, und Arbeit und Schweiss des Antlitzes allen Menschenkindern auferlegt hat, hat er das ursprünglich Beabsichtigte wenigstens seinem Volke dennoch zu Theil werden lassen wollen. Nach Gen. 2, 3 und Ex. 20, 11 ist demnach nichts weniger im Sinne der h. Schrift, als wenn man die Sabbathsruhe statt als ein Zugeständniss von seiten Gottes umgekehrt als ein von seiten Israels Gott dargebrachtes Opfer (Ewald: Knobel zu Lev. 23), als einen Verzicht auf Erwerb und Gewinn ansieht. Das Segens-Zugeständniss von seiten Gottes war für seine Gemeinde grösser, als der der Symbolik des Alterthums entwöhnte Sinn auf den ersten Blick zu erkennen pflegt. Indem Israel durch seine Ruhe Gottes Ruhe, durch seine Freude Gottes Freude, durch seine Erhebung Gottes Erhabenheit, die er wie durch, so auch in Beziehung auf seine Schöpfung hat, nachbildete, brachte es auch ganz von selbst das herrliche Wesen seines Schöpfergottes symbolisch zur Anschauung: es stellte ihn namentlich auch als den dar, der da von Anfang an Segen, nämlich Ruhe und Freude gewollt hatte, — und so war denn seine Freude eine rechte heilige, gottesdienstliche Freude. Wie im Gesetz, vergl. noch Num. 10, 10, ist daher der Sabbath auch für die Propheten vor allem ein Segenstag, Hos. 2, 13, ein Tag der Lust, עֹנֶג, Jes. 58, 13, und wurde nach der Ueberschrift von Ps. 92 mit Gesang gefeiert. Er heisst, sofern man sich durch seine Feier bestimmt zum Herrn bekannte, mit um so mehr Recht ein Zeichen zwischen ihm und Israel, ähnlich wie die Beschneidung, Ex. 31, 13ff., unmittelbar hinter der Cultusstätte in Erwähnung gezogen, und zeichnet sich naturgemäss durch heiligen Zusammenruf, Lev. 23, 3, durch Verdoppelung des Morgen- und Abendopfers, Num. 28, 9, durch Erneuerung der Schaubrodte,

Lev. 24, 5—9, als durch Dinge, durch welche das Bekenntniss noch bestimmter wurde, aus: Lectüre im Gesetz und heilige Andacht, die Philo und Josephus für wesentliche Stücke der Feier halten, schlossen sich ebenfalls naturgemäss an. Jedenfalls waren Ruhe und Freude nur dann so beschaffen, wie sie sein sollten, wenn sie wirklich die Gemeinschaft mit dem Herrn kräftigten, und die Heiligung seines Namens wie ermöglichten, so auch bewirkten. Sie waren aber, sofern sie symbolisch wirken mussten, so streng inne zu halten, und so entschieden zu betonen, dass der Zusatz in v. 14: „damit dein Knecht und deine Magd ruhe wie du“, nur im Sinne des Exodus ist, vergl. Ex. 23, 12 „damit ruhe dein Ochs und dein Esel, und sich erhole der Sohn deiner Magd, und der Fremdling.“ Wenn unser Zusatz und diese Stelle den Sabbath aus einem religieusen zu einem Institut der Mildthätigkeit gegen das Gesinde zu machen scheinen, so verhält es sich damit nur ebenso, wie mit der Art, in welcher das Deut. in c. 15 und 16 in Betreff des Sabbathjahrs verfährt. Erquickung und Freudestiftung sind es, die den Sabbath erst ganz zu dem machen, was er sein soll, zu einer Veranschaulichung dessen, der den siebenten Tag zum Segenstag gab, cf. S. 54.

Die Eintheilung der Zeit in Wochen fängt aller Wahrscheinlichkeit nach mit den vier Mondphasen zusammen. Sie findet sich ebensowohl bei den Hinterindiern und Chinesen, als auch bei den älteren Arabern und Aramäern (vergl. Knob. zu Lev. 23), und ist besonders im alten Egypten heimisch, in Verbindung mit Gestirndienst. Anders aber ist es mit der Sabbathfeier. Sie ist unter den alten Völkern nur den Hebräern eigen, den gradezu *sabbatarii* genannten (Martial. 4, 4. 7), was bei der Allgemeinheit der Wochenrechnung nur um so auffälliger ist. Dass jeder einzelne Tag in Egypten einem besonderen Gotte, dass der siebente dem Rhempha, d. i. dem Saturn heilig war (Gabler, Urgesch. I S. 59 ff. und 244 ff.: Neuer Versuch über die Mos. Schöpfungsgesch. S. 38 ff.) gewährt aus mehr als einem Punkte keinen Anknüpfungspunkt für die Mos. Sabbathinstitution. Dieselbe setzt einen Grund voraus, der ebenso einzigartig, wie sie ist. Und wir haben kein Recht zu zweifeln, dass sie wirklich in der Offenbarung über Gottes nach der Zeit einer Woche geordnetes Schöpfungswerk wurzelt. Weil Völker, wie die Römer, nur Feste im gewöhnlichen Sinne des Wortes hatten, nicht Sabbathe, die auf eine Ruhe Gottes und transcendente Erhabenheit deuteten, hatten sie auch nur einen Stillstand der Arbeit, wie er als blosses

Mittel der Andacht nöthig ist, keinen symbolischen. Die Römer durften nicht *arbores juncto avehere, apportata serere, terram aperire*, u. dergl. mehr (Columella 2, 22 bei Cler.); wohl aber durften sie die alten Gräben aufräumen, Strassen bessern (Cato de re rust. ib.). Und war auch die Anstrengung der Pferde, Mäuler und Rinder für Festtage beschränkt (Tibull. 2, 1, 5ff.), so doch keineswegs gänzlich verboten. *Mulis, equis, asinis feriae nullae, nisi si in familia sunt* (Cato l. c.).

V. 15. Ist der Sabbath erst als ein Tag der Ruhestiftung ein rechtes Bekenntniss zu dem, der den siebenten Tag zum Segenstag gegeben hat, so bleibt Moses dem Zwecke seiner Predigt nur getreu, wenn er zur Ruhestiftung noch durch eine besondere Hülfsverordnung zu vermögen sucht, wenn er mit der äusserlichen Arbeitslosigkeit sogleich die rechte innerliche Arbeit empfiehlt. Denn befehlend zunächst, nicht begründend, wie man gewöhnlich voraussetzt, fährt er fort; mit וְזָכַרְתָּ, nicht mit כִּי. „Und gedenke, dass du ein Knecht gewesen im Lande Egypten, und der Herr dein Gott hat dich von dort herausgeführt mit starker Hand und ausgerecktem Arm!“ Das Gedächtniss der tiefen Niedrigkeit, die der Erhebung vorangegangen, giebt demjenigen der Erlösung erst die ganze Fülle und Tiefe, vergl. 6, 12. Allerdings giebt dann der Zusatz: „deshalb hat dir befohlen der Herr dein Gott, den Sabbath zu feiern“, dem Ganzen nachträglich die Bedeutung einer gewissen Begründung. Aber abgesehen davon, dass der Sinn sein kann: deshalb, nämlich damit du der Erlösung aus Egypten gedenken möchtest, hat dir der Herr befohlen, den längst auf Grund seines Schöpfungswerks geheiligten Tag zu heiligen, — die Zurückbeziehung des עַל־כֵּן auf das entferntere וְזָכַרְתָּ ist nicht das wahrscheinlichste, die auf וַיֹּצִאֲךָ liegt näher, — so sagt Moses doch nicht, „deshalb hat der Herr den Sabbath geordnet“, sondern, — mit Voraussetzung dieser Thatsache, — „deshalb hat er dir geboten, ihn zu feiern.“ Die eigentliche Grundlage und Bedeutung des Sabbaths, dies objective Moment, kommt also gar nicht in Betracht: es handelt sich nur um das subjective, weshalb grade Israel jetzt den bis dahin trotz der ursprünglichen Einsetzung immer noch nicht gefeierten Sabbath feiern soll, vergl. S. 93. Und wenn nun die Erlösung aus Egypten schon sonst durchweg Israel zum Gehorsam verpflichtete, so war sie in Wahrheit ganz besonders in Betreff der gebotenen Ruhestiftung dazu geeignet. Durch sie hat sich der Herr, der am Sabbath abzubildende und

zu veranschaulichende, zum zweiten Mal, und zwar für Israel noch viel fühlbarer, viel unmittelbarer ebensowohl als den, der da Herr ist über alle Creatur, als auch als den, der in seiner Herrlichkeit Ruhe und Freude stiftet, bewiesen.

V. 16. Droht schon die Zeit an sich, die Gemeinde ihren Erlöser gott-vergessen zu machen, so noch mehr der Umstand, dass sie sich in der Zeit wie auszuleben, so auch immerdar zu erneuen hat, wie Moses noch 4, 25 ausdrücklich hervorgehoben hatte, „wenn du Kinder und Kindeskinder erzeugst, und ihr im Lande altert.“ Allein auch hier hat der Herr ein Gegenmittel versehen. Er hat zwischen den Eltern, die ihn erkannt haben, und den Jüngern, die sich ihm entfremden könnten, ein solch Verhältniss gestiftet, dass sich letztere nicht rein aus sich selber entwickeln können, sondern überall von den ersteren abhängig sind. Er hat überhaupt dafür gesorgt, dass immerdar Erfahrenere und Angesehenere mit Autorität die Uebrigen überwachen, erziehen, leiten, so dass es eine stetige Tradition von den Aelteren zu den Jüngeren giebt, — und es kommt nur darauf an, dass sich die letzteren den ersteren in der geziemenden Weise unterordnen. „Ehre deinen Vater und deine Mutter!“ Ehren bezeichnet wie dankbar anerkennen in Gedanken, Rede und Thaten, so auch, im Verhältniss zu den Höheren, sich in all diesen Stücken ihnen unterordnen. Wie man auch mit der That ehrt, zeigen Stellen wie Prov. 3, 9: Jes. 43, 23: Matth. 15, 5; aber das Ehren auf die That zu beschränken, berechtigt nichts. Dass aber die Eltern hier als solche ins Auge gefasst sind, die den Kindern nicht blos das Leben gegeben haben, sondern sie auch erziehn und besonders in der Gottesfurcht unterweisen, ist schon der Natur der Sache nach selbstverständlich, erhellt sodann aus dem Anschluss an das Sabbathgebot — nach dem Namen, der Gott unmittelbar, und nach der heiligen Zeit, die ihn symbolisch vermittelt, wird noch das dritte erwartet, was es mittelbar durch Unterweisung etc. thut; das dritte darf um so bestimmter erwartet werden, als, wie oben nachgewiesen, die Dreigliedrigkeit das Ganze des Decalog beherrscht; — es erhellt weiter aus dem Umstande, dass das Gesetz den Eltern ausdrücklich die Pflicht stellt, nicht blos wenn sie von ihren Kindern befragt werden, Gottesfurcht zu lehren, Ex. 12, 26: 13, 14: Deut. 6, 20f., sondern auch aus sich selber heraus, c. 6, 7: 11, 19; es erhellt namentlich auch daraus, dass Moses in unserm Buche da, wo er nach der decalogischen Anordnung die den Eltern entsprechenden Personen zu behandeln

hat, vor allen andern grade die, welche für die Aufrechthaltung wie des göttlichen Gesetzes im Allgemeinen, so auch speciell der Gottesverehrung zu sorgen haben, die Richter, denen er diese Pflicht noch ausdrücklich beilegt, die Priester und Leviten, sowie auch die Propheten in Betracht zieht, c. 17 und 18. Bekannt ist, wie grade die Lehrer mit dem Vaternamen beehrt werden, und wie sie wiederum ihre Schüler Söhne und Töchter nennen, Ps. 34, 12: 45, 11 und besonders Prov., ebenso die geistlichen Oberen überhaupt, Jes. 43, 27: 2 reg. 2, 12: 13, 14: Gal. 4, 19, auch die Alten, 1 Tim. 5, 1: für die Handwerksmeister verweist Joh. Gerhard auf Gen. 4, 22. Selbsverständlich ist es nach dieser Betrachtungsweise und diesen Stellen, dass unser Gebot auf all diese die Gottesfurcht vertretenden Persönlichkeiten, namentlich auch auf die Obrigkeiten, die am allermeisten im A. Test. Väter heissen, mit zu beziehn ist, — in c. 17 und 18, was sich der Ordnung nach als Anhang zum Elterngebot giebt, liegt der besste Beweis dafür vor, — ebensosehr aber auch, dass unser Gebot durchaus der ersten Tafel beigesellt sein will. Einem Satze wie der ist: „bei der strengen und eifersüchtigen Ausschliesslichkeit, mit welcher das Gesetz seinen Monotheismus überwachte. . . . konnte ein Gebot, welches Menschen betrifft, unmöglich der ersten Tafel zugewiesen werden“ (Kurtz Abh. S. 319), kann mit Recht ein entgegengesetzter entgegengestellt werden: bei der ernsten Sorge für die in Israel durch des Herrn Offenbarung gestiftete Religion mussten Autoritätspersonen, von denen die Erhaltung derselben wesentlich mit abhing, auf einer Linie mit Cultus und Cultuszeiten bedacht werden. Dem Irrthum über das Elterngebot dürfte einer über das Sabbathgebot zu Grunde liegen, als heilige es nicht eine Zeit, sondern den Gottesdienst. Wird eine Zeit auf der ersten Tafel geheiligt, weil sie im Stande ist, das Volk mit Gott in Verbindung zu erhalten, wie sollten dann nicht auch Personen, die dazu in ihrer Weise nicht weniger fähig sind, besonderer Ehrerbietung empfohlen werden? Die Hinneigung aber zu abgöttischer Menschenfurcht und Menschenvergötterung im Oriente, der durch eine solche Stellung der Eltern (nach Kurtz S. 320) Vorschub geleistet sein soll, konnte wohl kaum besser vorgebaut werden, als wenn sie sammt allen ähnlich stehenden Amtspersonen schon durch ihre Zusammenordnung mit dem Sabbath mit als die Vertreter des einen ausschliesslich anzubetenden Gottes herangezogen wurden. Darin, dass der Apostel sagt, man muss Gott mehr gehorchen, (nicht, als der Obrigkeit, sondern) als den

Menschen, darin liegt nicht ein Beweis, „dass er die Obrigkeit auch als Obrigkeit noch in die Kategorie der Nebenmenschen, also auf die zweite Tafel gestellt“ (Kurtz l. c. S. 319), sondern umgekehrt, dass er der Obrigkeit nicht als solcher, sondern sofern sie aufhört, Obrigkeit zu sein, und zur Kategorie der Menschen herabstieg, den Gehorsam aufgekündigt habe. Dass Paulus nach Eph. 6, 2 „das Elterngebot als der zweiten Tafel zugehörig angesehn habe“ (Kurtz, S. 321), ist so wenig der Fall, dass es kein namhafter Ausleger mehr behauptet. Wenn der Herr Luc. 18, 20 (Mr. 10, 19: Matth. 19, 19) die Aufzählung der Gebote der zweiten Tafel, nicht mit dem Elterngebot, sondern mit dem: du sollst nicht tödten, anhebt, und das erstere erst nachträglich beifügt, wenn St. Paulus Röm. 13, 9 ebenfalls so beginnt, und das Elterngebot ganz weglässt, weil er es wesentlich schon in v. 1—7 behandelt hatte, so schliesst man gewiss mit Recht, dass dasselbe einer andern Ordnung zugerechnet wurde. [1]) In jener bekannten Zusammenfassung des Gesetzes: liebe Gott über alles und deinen Nächsten wie dich selbst, hat der Herr die Bezeichnungen „Gott“, und besonders „deinen Nächsten“ mit gutem Bedacht gewählt. Sie deuten zugleich das Motiv der Liebe mit an. Der Volksgenosse, und dann auch der Mitmensch im Allgemeinen ist zu lieben, weil er der Nächste, uns nahe Verbundene, nach dem Hebr. der Freund ist. Indem der Herr aber Matth. 22, 39 ausdrücklich bekräftigt, in jenen beiden Geboten hange das ganze Gesetz nnd die Propheten, spricht er es bestimmt aus, dass all unsere Pflichterfüllung irgendwie aus dem einen oder andern der beiden Motive hervorfliesse. Ein drittes erkennt er nicht an. So legt er aber die Zugehörigkeit der Eltern zu Gott ganz unzweideutig an den Tag. Daraus, dass die Eltern Nächste und Freunde für die Kinder sind, die Pflichten der letzteren gegen sie herleiten zu wollen, muss jedes gesunde Gefühl empören. Die h. Schrift ist durchweg weit davon entfernt. Auf Grund dess, dass die Väter, die eigentlichen wie die uneigentlichen, den ihnen Untergeordneten gegenüber Gott zu vertreten haben, erkennt sie zunächst an, dass ihr Verhältniss zu denselben, ihr Vatersein, nur ein Ausfluss und Abglanz des Vaterseins Gottes selber ist, Eph. 3, 14. 15, „deshalb beuge ich

1) Man schliesst es nicht aus dem Vorhandensein an der einen, und aus dem Fehlen an der andern Stelle, wie Kurtz S. 317 entstellend, aber zweifelsohne nur aus polemischer Uebereilung gegen die Evang. K.-Zeitung S. 740 behauptet, sondern aus der Nachstellung an der erstern, und aus dem Fehlen an der letztern.

meine Knie gegen den Vater unsers Herrn Jesu Christi, von dem jede Vaterschaft im Himmel und auf der Erde benannt wird": sie erkennt den Thron des ihn vertretenden Königs als seinen eigenen an, 1 Par. 29, 23: „und Salomo sass auf dem Throne Jehovahs": ja sie bezeichnet das menschliche Gericht als Gottes, und nennt die Richter Gottheit: vergl. zu 1, 17. Sodann aber verlangt sie ganz naturgemäss die Ehrfurcht vor Gott und die vor den elterlichen Personen so sehr auf einer Linie, dass die letztere deutlich als Ausfluss der erstern erscheint: Ex. 22, 28 „Gott sollst du nicht fluchen und den Fürsten in deinem Volk nicht verwünschen"; Lev. 19, 32: „vor einem grauen Haupte sollst du aufstehen und die Alten ehren, und dich fürchten vor Gott;" 1 Petr. 2, 17: „fürchtet Gott, ehret den König", wo die Voranstellung Gottes um so bedeutsamer, als die im Uebrigen inne gehaltene aufsteigende Ordnung eine Nachstellung verlangte. Zudem weist die Schrift den Eltern nicht blos grosse Gewalt über die Kinder zu, Ex. 21, 7: Num. 30, 6, obwohl sie sie auch wieder aus gutem Grunde beschränkt, c. 21, 18, sondern setzt schon auf ihre blosse Schmähung dieselbe Strafe, wie auf die Lästerung Gottes, nämlich die Todesstrafe, Ex. 21, 17: Lev. 20, 9: Deut. 27, 16, und bestimmt ihre Hoheit dadurch ganz unzweideutig. — Philo behauptete: *„qui liberos ad vitam produxerunt, sunt effigies et simulacra divini numinis"* (bei J. Gerh. loc. de lege §. 143). Luther als der Mann der Schrift konnte nicht umhin, trotzdem er nach der hergebrachten Weise das Elterngebot der zweiten Tafel zurechnete, dennoch die einzigartige, göttliche Hoheit der Eltern tüchtig herauszustreichen: das Elterngebot verlange zu ehren, was ein viel höher Ding als lieben sey, was eine Zucht, Demuth und Scheu als gegen eine Majestät allda verborgen in sich begreife. Obwohl die Eltern, Nasen, Augen, Haut und Haar haben, wie Türken und Heiden, „weil aber das Gebot dazu kömmt, . . . so sehe ich einen andern Mann, geschmückt und angezogen mit der Majestät Gottes" (Catech. m. de baptismo: W. p. 494). Calvin sagt: *Quos ergo istorum (sc. nominum Patris, Domini etc.) facit participes, eos quaedam fulgoris scintilla illustrat, ut sint pro suo quisque loco spectabiles: ita qui nobis est pater, in eo divinum aliquid reputare par est; qui princeps est, qui dominus, habet nonnullam honoris cum Deo communionem.* Noch J. Gerhard behauptet: *pugnare cum officiis liberorum, non agnoscere* τὸ θεῖον *in parentibus* (loc. de lege §. 146). Wie sehr die leiblichen Eltern mit Gott zusammenzustellen sind, davon

ist selbst das heidnische Alterthum voll. Pythagoras und Plato verlangen, den Eltern ἰσοθέους τιμὰς νέμειν (Menand. sent. 72. 378) oder τιμὴν καθάπερ θεοῖς νέμειν (Arist. eth. ad Nic. 9, 2): sie sagen δεύτεροι καὶ ἐπίγειοι θεοί und θεῶν εἰκόνες βεβαιότατοι (Hierocl. comment. in aurea carm. p. 288. 290 ed. Needham): οὐδὲν πρὸς θεῶν τιμιώτερον ἄγαλμ' ἂν κτησαίμεθα· πατρὸς καὶ προπάτορος (Plato de legg. 11 p. 930): vergl. bei Cler. und Knobel.

„Damit lang werden deine Tage“ — dein Alter, was ein Lohn der Rechtschaffenheit ist, 1 reg. 3, 14; indess da noch hinzutritt: „auf dem Lande, welches der Herr dir giebt“, so handelt es sich nicht um das Alter an sich, sondern der Sinn ist, damit du alterst in dem Lande, ohne daraus vertrieben zu werden, und so schliesst sich die Verheissung innerlich aufs engste grade an das Elterngebot an. Wenn schon sonst überall der politische Bestand eines Volkes hauptsächlich von der Unterordnung der Untergebenen unter die Obrigkeiten, von der Zucht, Ordnung und Einheit abhängt, so besonders in Israel, dessen Bestand im Lande nur so lange dauern sollte, als die von den Eltern auf die Jüngern tradirte Erziehung in der Gottesfurcht währte, vergl. c. 4, 40: 5, 30: 6, 2. 15: 11, 9: 22, 7 et al. Allerdings wird nicht etwa, während im Gebote der Einzelne, in der Verheissung das ganze Israel angeredet, aber das Geschick des Einzelnen ist an das Ganze gebunden. Ueber den Unsegen des Ungehorsams und den Segen der Ehrfurcht vor den Eltern vergl. noch Prov. 20, 20 und Sir. 3.

V. 17. Die wahre Frömmigkeit muss sich, wie gegen Gott, so auch sofort gegen den Menschen beweisen, so gewiss als derselbe sein Ebenbild ist. Und vor allem andern muss ihr das Sein desselben selber, das Leben heilig sein. Ist schon alles übrige animalische Leben, mehr Gottes als des Menschen Sache, — siehe das Blutverbot c. 12, 16: Gen. 9, 3: Lev. 17, 11 — so ganz besonders dasjenige der Menschen, von denen jeder an seinem Theile ebensogut wie der andere, und daher unersetzbarer Weise Gottes Ebenbild ist, Gen. 9, 6. Daher voran: du sollst nicht tödten. Die Heiligkeit des Lebens, die damit anerkannt wird, ist so gross, dass jede Gefährdung desselben, z. B. durch einen Anstoss für den Blinden, Lev. 19, 14, durch den Mangel eines Gitters auf dem Dache, c. 22, 8, besonders die gewaltthätige, Ex. 21, 12 f., v. 18. 19. 22—25, dass auch Zorn und Hass, Lev. 19, 17, vermieden, dass es dagegen, wenn vom Bluträcher

ohne Grund verfolgt, geschützt, Num. 35: Deut. 19, 11—14, sogar im Kriege bei Freund und Feind geschont, c. 20, wenn erschlagen, wo möglich gerächt werden soll, c. 21, 1—9.

Nach dem Leben selber hat der Mensch, besonders in den Alttestamentlichen Verhältnissen und Anschauungen nichts so kostbares als die Ehe, durch welche er sich fortpflanzt, und sein Leben in gewisser Weise dauernd erhält. Als zweites folgt daher: „du sollst nicht ehebrechen!“ Es heisst nicht: du sollst dem Nächsten sein Weib nicht nehmen, wie es heissen müsste, wenn der Fortschritt wirklich der wäre, den man hier findet: nach dem Nächsten selber folge als sein theuerstes Besitzthum das Weib, nachher der übrige Besitz. An dem Einwande, die zehn Gebote haben es überall nicht mit Verhältnissen zu thun, und daher auch nicht mit der göttlichen Ordnung der Ehe als solcher, sondern mit Personen (Ev. K.-Zeitung S. 736), ist nur soviel richtig, dass es fast durchweg Art des Mosaischen Gesetzes ist, diese Ordnung oder sonst ein Verhältniss nicht an und für sich, rein als ethisches Gut, sondern als ein Gut des Nächsten in Betracht zu ziehn, und in erster Linie nicht um seiner selbst, sondern um des Nächsten willen gegen Angriffe in Schutz zu nehmen: und dass es ferner, wie sonst, so auch hier, besonders den Mann ins Auge fasst. Dies beides, nichts weiter wird durch Stellen wie Lev. 20, 10 bestätigt: „ein Mann, welcher Ehebruch treibt mit dem Weibe jemandes, welcher Ehebruch treibt mit dem Weibe seines Nächsten, soll getödtet werden.“ Die Verweisung auf die Ausdrucksweise des letzten Gebotes: du sollst nicht begehren deines Nächsten Weibes, kann nichts austragen. Wenn Begierde verboten werden sollte, so musste die Ausdrucksweise variiren. Die Ehe als solche ist nicht Gegenstand derselben. Da es ausdrücklich heisst: du sollst nicht ehebrechen, so können wir, wenn wir die Beziehung auf den Nächsten mit heraustreten lassen wollen, nur umschreiben: du sollst die Ehe deines Nächsten nicht stören. Doch ist dic Weglassung des Nächsten bedeutungsvoll, vergl. S. 23. Die Heiligkeit der Ehe selber und als solcher wird, wie hier vorausgesetzt, so anderswo ausdrücklich dadurch anerkannt, dass Moses nicht blos die Versündigung mit der Frau des Nächsten, sondern auch die gegen die eigene verbietet, und zwar grade da, wo er darauf aus ist, die eigentlichste Idee des Ehegebots zu verwirklichen, vergl. S. 21 und zu c. 21, 10ff. Soll sich Niemand von aussen her Eingriffe erlauben, so soll sich doch auch der Ehegatte selber, wie entschieden er auch

immer der Herr ist, Gen. 3, 16, vor Kränkungen hüten, c. 21, 15. und den Zweck der Ehe, die Fortpflanzung nicht eigenwillig stören, 21, 18. Dass das Weib unter allem Besitzthum das theuerste ist, dass sie ein Geschenk Gottes, werthvoller als Perlen, die Krone des Mannes heisst, Prov. 12, 4: 19, 14: 31, 10: Sir. 26, 1 ff., 13 ff., rührt doch, recht betrachtet, selbst erst davon her, dass die Ehe ein Gut ist, welches die göttliche Sanction verdiente. — Wenn die Alex. Version Ex. 20 das Ehegebot nicht aus Versehn dem vorigen voranstellte, sondern etwa deshalb, weil es Familien- zu Familiengebot fügen wollte, so hat sie über das Aeussere das Innere in nicht zu rechtfertigender Weise übersehn.

Für die menschliche Existenz ist auch das Eigenthum von hoher Bedeutung. Daher zuletzt: „du sollst nicht stehlen." Man soll dem Nächsten, auch dem verfeindeten, sein Eigenthum nicht nur nicht entwenden, sondern, wie Luth. richtig erklärt, auch fördern und behüten, wie besonders aus Ex. 23, 4. 5 und Deut. 22, 1 — 4 erhellt und aus den schönen Vorschriften in Betreff der Personae miserabiles c. 24 und 25. Dass aber auch das Eigenthum wieder an sich und als solches als heilig anerkannt wird, erhellt aus c. 22, 5 ff., wornach die Aneignung, Einrichtung und Behandlung desselben, ganz abgesehn vom Nächsten, nicht Gott oder der von ihm begründeten Ordnung der Dinge widerstreben darf. Die eigenthümlichen Vorschriften c. 22, 5 ff., die der Ordnung nach das zu unserm Gebet Gehörige nachtragen, geben zu einer Erweiterung unseres Katechismus Veranlassung.

Damit aber Niemand meine, Gottes Gebote erstreckten sich nur auf die That, wird noch ausdrücklich zunächst die Rede in Betracht gezogen. „Du sollst nicht antworten wider deinen Nächsten ein falsches Zeugniss", oder als falscher Zeuge. עֵד ist das, was da bezeugt. Nach dem zu v. 11 bemerkten ist עֵד שָׁוְא insofern allgemeiner als עֵד־שָׁקֶר Ex. 20, als es nicht nothwendig ein lügenhaftes Zeugniss, sondern jedwedes ist, was ohne hinreichende Veranlassung dem Nächsten Böses nachsagt, um ihm dadurch zu schaden, vergl. Ex. 31, 1 שֵׁמַע שָׁוְא. Nach dem Zusammenhang handelt es sich um ein Zeugniss, wodurch das Leben, die Ehe oder das Eigenthum des Nächsten gefährdet werden könnte, Fälle, die häufig genug vorkommen: vergl. Ex. 23, 1: Num. 35, 30: Deut. 17, 6 f.: 19, 15 ff.: Jer. 32, 10: Ruth 4, 9, — aber nicht grade um ein Zeugniss vor einem Richter, sondern allgemeiner, vergl. Gen. 30, 33.

Als das innerlichste wird zum Schluss in v. 18 die Begierde ins Auge gefasst: „*du sollst nicht begehren des Weibes deines Nächsten, und sollst nicht verlangen nach dem Hause deines Nächsten*“ etc. So wenig man veranlasst war, das vorige Gebot auf mehr als Versündigung durch Rede zu beziehn, ebensowenig hat man Grund, unter חָמַד und הִתְאַוָּה mehr als innere Begierde, etwa listige Unternehmungen (Geffken, E. Meier) zu verstehn, was hier schon im Verhältniss zur Rede gar nicht passen würde. Nicht die Begierde, wohl aber die listigen Unternehmungen sind durch die drei ersten Gebote der zweiten Tafel mit untersagt. Die erstere ist es nur, wenn man folgernd über den nächsten Sinn hinausgeht, wie der Herr in der Bergpredigt, wenn man statt buchstäblich, theologisch auslegt; sicher ist sie es selbst für die theologische Auslegung nur dann, wenn sie es hier in unserm Gebot noch ausdrücklich wird. In diesem letzten Gliede, dem zartesten, muss uns das höhere Leben des Ganzen noch erst bestimmt entgegentreten, wenn es uns gewiss werden soll. Und selbst für die theologische Auslegung bleibt es rathsam, den Unterschied zwischen den ersten als Thatgeboten und den letztern als innerlicheren festzuhalten. Die Auffassung wird nur dann irrig, wenn sie die einen auf die That, das andere auf die Begierde mechanisch beschränkt, wenn sie nicht organisch den Anschluss des einen an das andere offen erhält. Dass חָמַד ein mit äusseren Anstrengungen verbundenes Begehren ausdrücke, lässt sich so wenig erweisen, dass vielmehr das Gegentheil überall klar ist. Ex. 34, 24 ist der Sinn, dass den fremden Völkern auch die Lust vergehn solle, Israels Land zu erobern. Jes. 1, 29 steht חמד mit בחר parallel. c. 7, 25: Jos. 7, 21: Micha 2, 2 wird das Nehmen als etwas anderes noch erst ausdrücklich beigefügt. Prov. 6, 25 wird das Begehren ausdrücklich dem Herzen beigelegt. Das Begehren ist sichtlich überall die Sünde, die Jacobus 1, 14. 15 mit der Lust meint, welche die Sünde, nämlich die Thatsünde, erst gebiert. Wie sehr es das grade in unserer Stelle ist, erhellt zum Ueberfluss auch noch daraus, dass Moses sonst keinen Grund gehabt hätte, den Decalog blos bis zu dem: du sollst nicht stehlen, unserem Buche zu Grunde zu legen. Daraus, dass es das innerliche ist, wird die Hervorhebung des Nächsten in den beiden letzten Geboten erklärlich. Böse Rede und böse Lust, wenn sie auch nicht um der Güter willen, auf die sie sich richten, unterdrückt werden brauchten — wie Viele wenden noch heute die Ausrede an, dass sie mit schlechter Rede, und besonders

mit Neid, Missgunst u. s. w. keinen Schaden thun, — so müssen sie es doch um des Nächsten willen; sie streiten mit der Liebe, die man zu ihm als Nächsten haben soll. Der Umstand, dass Moses statt des zweiten לֹא תַחְמֹד, was der Exodus-Text hat, לֹא תִתְאַוֶּה setzt [1]), dürfte mit den Grund der Voranstellung des Weibes erkennen lassen. Da um der Dreigliedrigkeit willen das „du sollst nicht begehren" wiederholt werden sollte, so gab der Exodus den Sinn: „du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus, ja nicht einmal irgend etwas daraus"; — בַּיִת, der ganze Hausstand, wie Gen. 7, 1: 12, 17: 15, 2: 35, 2: Hiob 8, 15 et al. Das Deuteronomium aber gewann, indem es die Zusammenfassung aufgab, und gleich den vornehmsten Theil des Hausstandes, das Weib, voranstellte, nicht blos einen gewissen Parallelismus zu den Thatgeboten, sondern auch die Möglichkeit, Begierde von Begierde zu unterscheiden, und die Wiederholung des לֹא תַחְמֹד durch eine angenehme Abwechselung zu vermeiden. חָמַד bezeichnet das Begehren, dem ein Schönfinden zu Grunde liegt, also das von aussen her geweckte, c. 7, 25 das des Silbers und Goldes, ebenso Jos. 7, 21, — Jes. 1, 29 das der lieblichen Terebinthen, Mich. 2, 2 das der Felder und Häuser, Ps. 68, 17 das des Berges Zion, Prov. 1, 22 dasjenige zu spotten, s. v. a. Gefallen daran finden, und Prov. 6, 25 das der Schöne des verführerischen Weibes, — אָוָה und הִתְאַוָּה (für sich begehren) dagegen das von vornherein im Begehrenden selbst, nämlich in seinem Bedürfniss oder seinen Neigungen begründete, daher es auch so häufig mit נֶפֶשׁ verbunden wird, besonders das Begehren zu essen c. 12, 20: 14, 26: Num. 12, 4: Hiob 33, 20: 1 Sam. 2, 16: Mich. 7, 1: dann auch das zu herrschen, 2 Sam. 3, 21 und 1 reg. 11, 37. Besonders bezeichnend ist Prov. 21, 10: „die Seele des Bösen begehrt das Böse", und ebenso Hiob 23, 13: „was seine (sc. Gottes) Seele begehrt, das thut er." In Ps. 132, 13. 14 hat also der Gedanke von Ps. 68, 17 eine schöne Modification erhalten. Trotzdem aber, dass das Begehren in Folge der verschiedenen Objecte ein verschiedenes ist, und zwar angedeuteter Weise, so wenig Recht hat man doch mit Kurtz zu sagen, im ersten Satze sey die Wollust, im zweiten die Habsucht verboten (Abh. S. 324), und noch viel weniger, behufs der Tren-

1) Der Pentateuch der Sam. und ihre Version änderten den Text des Deut.'s hier mit ebensowenig Recht nach dem des Exodus, als die Alex. den des Ex. nach dem des Deut.'s.

nung in zwei Gebote Gewicht auf die Verschiedenheit zu legen. Wie wenig Gewicht das Gesetz darauf gelegt wissen will, erhellt schon daraus, dass im Exodus beide Mal ein und dasselbe Verbum gebraucht ist. Es ist beide Mal wesentlich ein und dieselbe böse Regung des Innern gemeint, die nur durch die Natur der Sache bald so, bald so modificirt wird, beide Mal also auch wesentlich ein und dieselbe Sünde verboten, während Ehebruch und Diebstahl, besonders nach der hier gegebenen Auslegung, sehr verschiedene Sünden sind. Speciell Wollust aber kömmt für das Gesetz als solche nirgends in Betracht; hätte es dieselbe z.B. in c. 22, 28. 29, wo es doch noch viel näher lag, in Betracht gezogen, so hätte es, indem es auf die Schändung der Jungfrau weiter nichts als für den Mann eine Strafe von 50 Silberseckeln setzte, seine Würde als göttliches Gesetz sehr wenig gewahrt; unverhältnissmässig hart dagegen hätte es verfahren, wo es den Ehebrechern den Tod bestimmt. Es überliess es vielmehr der Furcht vor Gott, die es durchweg pflegt, eine Lust zu demselben zu erwecken, die der Wollust am entschiedensten entgegenwirkt. Vor dem Weibe würde übrigens auch noch das Leben des Nächsten erwähnt sein, wenn anders dasselbe an sich ein Gegenstand der Begierde werden könnte. Denn geschützt werden soll offenbar *alles* das gegen das böse Innere, was vorhin gegen die That. Das Leben des Nächsten, d. i. der Nächste selber, kann nur ein Gegenstand des Hasses werden: seine Berücksichtigung hätte also ihr Unbequemes gehabt, konnte aber um so eher wegfallen, als der Hass gegen ihn als das gröbere da gewiss als verboten zu erachten ist, wo selbst die Begierde, die feinere Versündigung gegen das Seinige untersagt wird.

V. 19—30.

In v. 19 schliesst Moses die Promulgation des Decalog in der Art ab, dass er die Gewissheit seines hehren, göttlichen Ursprungs noch einmal recht stark hervorhebt. „Diese Worte redete der Herr zu eurer ganzen Versammlung auf dem Berge aus dem Feuer, der Wolke und dem Dunkel, — vergl. 4, 12 — mit gewaltiger Stimme.“ קוֹל ohne Präpos. wie z. B. Ps. 3, 5, kann wie so viele ebenso stehende Nomina, vergl. in dem einen 17ten Ps. v. 10. 11 und 13, nicht ohne grosse Künstelei mit Hitzig, Begriff der Critik S. 23 und Hupfeld zu Ps. 3, 5 als ein zweites Subject genommen werden; man wird

es als Accus. fassen müssen, mag man denselben als Accus. der Art und Weise, oder als Acc. instrumenti (Ges. §. 135 I, A[3]) bezeichnen. Bei dem weiten Gebrauch des Acc. z. B. als Acc. der Zeit hat diese Fassung nichts Bedenkliches. In Betreff des Zusatzes וְלֹא יָסָף bemerkt Calvin: *eo perfectam vitae regulam decem verbis comprehendi significat, ac eorum scientia probe percepta absolvi omnes sapientiae numeros, ne quid ultra scire appetat populus.* Aber nach Num. 11, 25, wo es von den 70 Aeltesten heisst, sie weissagten und fügten nicht hinzu, soll das Einmalige und zugleich Einzigartige hervorgehoben werden. Es ist s. v. a. „wie nie wieder." Es hebt also auch seinerseits die Art und Weise hervor, und das folgende: „und schrieb sie auf zwei Steintafeln und gab sie mir" schliesst sich eng an. Mit der Uebergabe der beiden Steintafeln vollendet sich erst die Documentirung der höchsten Objectivität dieses ewigen Gesetzes Gottes, und darum wird sie hier gleich mit erwähnt, obwohl sie erst mehr denn 40 Tage später vor sich ging, vergl. Ex. 24, 18: 31, 18f: 34, 28f.: Deut. 9, 9ff. Sich von ihr eine bestimmtere Vorstellung zu machen, will nicht gelingen. Wir stehen wie am Sinai überhaupt, so namentlich bei den zwei Gesetzestafeln vor einem der grössten Wunder, das man nur anbeten kann. Jedoch ist es behufs der Stiftung des A. Bundes nicht auffälliger, als die Menschwerdung Gottes behufs der Stiftung des Neuen. Besonders muss man sich vergegenwärtigen, dass Moses beide Male, ehe er die Tafeln empfing, 40 Tage fastete, vergl. 9, 9. 25. Er trat dadurch aus den gewöhnlich irdischen Bedingungen heraus; statt des äusseren Lebens fing das innere an zu prävaliren; das innere Auge ging auf, um auch da die schreibende und darreichende Hand Gottes zu gewahren, wo sie ein Anderer nicht gesehn haben würde. — Uebrigens waren die ersten Tafeln wahrscheinlich aus Einem Stein geworden. Erst durch die zweiten wurde statt לֻחֹת הָאֶבֶן oder לֻחֹת אֶבֶן Ex. 24, 12: 31, 18, לֻחֹת אֲבָנִים gebräuchlich, Ex. 34, 1. 4.

Erst von v. 20 ab geht Moses zu etwas Neuem über. Damit die folgende Gesetzgebung, die nicht mehr unmittelbar vom Herrn selbst vor Allen vollzogen wurde, nicht weniger Autorität zu haben scheine, als der Decalog, zeigt er, wie das Volk selbst um die andere Art der Mittheilung gebeten, sich aber auch zu gleichem Gehorsam gegen sie willig erklärt habe. v. 20. Wegen der 4, 11 näher angedeuteten Erscheinungen traten sie hinzu, nämlich nicht der eine oder andere, sondern ihre Stammhäupter

und Aeltesten, als die berechtigten Vertreter. — v. 21. Sie sprachen, und zwar voller Furcht: „der Herr unser Gott hat uns schauen lassen seine Herrlichkeit und seine Grösse — גֹּדֶל wie 3, 24, — und seine Stimme haben wir gehört aus dem Feuer“: s. v. a. er hat uns seine Herrlickeit oder Gewaltigkeit hinreichend zur Ueberzeugung gebracht; einer weitern Ueberführung bedarf es nicht mehr. In Ex. 20, 19 liegt diese Betheuerung implicite mit drin. Moses hebt sie hier jedoch ausdrücklich hervor, um dem Volk zum Bewusstsein zu bringen, dass es jeden ferneren Zweifel oder Abfall selbst verurtheilt habe. Der Zusatz: „an diesem Tage haben wir gesehen, dass Gott mit dem Menschen redet, und dass er (letzterer) lebendig bleibt“ — וָחָי wie 4, 42, — soll nicht die Erkenntniss einer Wahrheit aussprechen, die immerdar besteht, — damit würde der folgende v. nicht stimmen, sondern die Erlebniss eines ganz ausserordentlichen, durch Gottes Wundermacht ausnahmsweise einmal herbeigeführten, aber gewiss nur sehr vorübergehenden Factums. Statt sich durch das, was Einmal geschehen war, im Glauben bestärken zu lassen, dass es dauernd geschehen könne, lässt sich Israel schrecken. Schreck war aber auch nöthig, bis der käme, dessen Stimme ganz anders vom Berge herab erschallen könnte, als diese vom Sinai. — v. 22. „Und nun, warum sollen wir sterben.“ Dem Sinne nach würde richtiger interpungirt sein, wenn schon unter נָמוּת das Athnach stände. Denn das folgende gehört eng zusammen. „Denn es wird uns dieses grosse Feuer verzehren, wenn . . . und wir werden sterben.“ Das Göttliche, weil das Unendliche und Unaufhaltsame, muss von dem endlichen Menschen so lange als das alles in sich verschlingende gefürchtet werden, namentlich wenn es unmittelbar in die Sinnenwelt hereinwirkt, als nicht die Selbstbeschränkung erkannt ist, die es den geistigen Creaturen gegenüber in sich selber hat, vergl. Gen. 16, 13: 32, 31: Ex. 3, 2: 19, 21: 33, 20: Iud. 6, 22: 13, 22: Luc. 1, 12: 2, 10; die Furcht muss um so mächtiger sein, wenn Gott zugleich als der Heilige, und im Gegensatz zu ihm die Sünde erkannt wird, Jes. 6, 5. — v. 23. „Denn wo ist irgendwelch Fleisch, das da hörte die Stimme des lebendigen Gottes.“ בָּשָׂר ist der Mensch, in welchem nicht der Geist Gottes das Regiment führt, der selber unvergänglich, die Leiblichkeit zur Unvergänglichkeit verklärt, sondern die niedere Natur, Gen. 6, 3: Joel 3, 1, und daher Vergänglichkeit und Hinfälligkeit heimisch sind, Jes. 31, 3: 40, 5. 6.

אֱלֹהִים חַיִּים dagegen, was den Gegensatz ausdrückt, ist der kräftige, gegen alles gegensätzliche unaufhaltsam reagirende und sich unbeshränkt aufrecht erhaltende Gott; vergl Jos. 3, 10: Ps. 42, 3: 84, 3: Hos. 2, 1, und bes. Hiob 19, 25. Der Gedanke, dass Gott die Quelle des Lebens ist, Ps. 36, 10 schliesst sich an den hier ausgedrückten erst an, liegt doch aber in der Consequenz. und so spricht denn das Volk um so mehr ein hohes Paradoxon aus. Weil Gott lebendig, fürchtet es, ihm gegenüber dem Tode verfallen zu sein. Es kann nur Recht haben, so lange es wirklich entschieden בָּשָׂר ist und sich rein gegensätzlich verhält. Was sich durchdringen lassen will, durchdringt er grade in Folge seiner Lebendigkeit mit seinen Lebenskräften, um es statt zu ertödten. mit sich zur Unvergänglichkeit emporzuheben. Ueber וַיֶּחִי vergl. zu 4, 33. — v. 24. „Tritt du hinzu und höre alles, was der Herr unser Gott spricht, und du sage zu uns alles, was der Herr unser Gott zu dir redet.“ וְאַתְּ, abgekürzt statt וְאַתָּה, dessen Endung wahrscheinlich nur noch ein Rest von *tva*, Ew. §. 105[e], wie Num. 11, 15 und Ez. 28, 14, vergl. Ew. §. 184[a]. Das zweimalige „der Herr unser Gott“ is ein Ausfluss der grossen, durch die Furcht bewirkten Devotion, die sich sofort in dem „So wollen wir es hören und thun“ ausdrückt. Die Natur dieser Perfecta וְשָׁמַעְנוּ etc. ist ganz dieselbe wie die der imperativischen 4, 6. 15 et al. Dass sie sich trotz der Erkenntniss ihrer Schwachheit (בָּשָׂר) zum Höchsten verpflichten, ist Menschenart. Sie sind froh für den Augenblick davon zu kommen, und meinen das Andere werde sich nachher finden, sind auch allenfalls verblendet genug, das Schwierigste für leicht zu halten; bei alle dem sprechen sie das grosse Wort aus, was sie ein für alle Mal bindet. In dem „so wollen wir hören“, Ex. 20, 16, lag übrigens dies vollständige Gelübde umsomehr, als es schon Ex. 19, 8 ausgesprochen war, vergl. auch Ex. 24, 3. Nach Ex. 20, 17 folgte darauf zunächst die Ermunterung: „fürchtet euch nicht, denn um euch zu versuchen ist Gott gekommen, und damit seine Furcht über euch walte, dass ihr nicht sündiget.“ Die Erwähnung dieser Nebensache unterbleibt hier aber, damit dem Zwecke des Ganzen gemäss das innere Verhältniss zwischen ihrer Bitte und dem folgenden Verfahren des Herrn desto bestimmter heraustrete. Während es dort sodann einfach heisst: Moses trat hinan zum Dunkel, worin Gott war, wird hier ein ausdrücklicher Befehl des Herrn mitgetheilt. Während die Darstellung dort die äusseren Vorgänge verfolgt, hebt Moses hier die inneren hervor,

die sich zunächst und vor allem für sein Bewusstsein vollzogen, die aber hier als die autorisirenden vor allem in Betracht kommen. Die äusseren setzen übrigens die inneren voraus.

V. 25. „Und es hörte der Herr die Stimme eurer Reden; da ihr redetet zu mir, und es sprach der Herr zu mir, ich habe gehört die Stimme der Reden dieses Volkes, die sie reden zu dir.“ Die Breite der Rede: die Stimme eurer Reden etc., soll so ausdrücklich wie möglich hervorheben, dass nichts anderes als des Volkes eigene Bitte die Vermittelung des übrigen Gesetzes veranlasste. „Sie haben gut geredet — zu הֵיטִיבוּ ist ein Inf. wie לְדַבֵּר, vergl. Jer. 1, 12, zu ergänzen — alles, was sie geredet haben.“ Der Herr billigt, da er „alles“ sagt, ebensowohl die Furcht, in der sie sich den Moses zum Vermittler wünschten, cf. v. 27, als auch das Gelübde, was sie in Folge der Furcht thaten. Dass er einen Mittler bewilligt, ist nach Calvin ein *illustre documentum, ecclesiam externa verbi praedicatione divinitus regi, quia ita expedit.* Sein Verhalten *ad nos etiam pertinet, qui jubemur audire Mosem et prophetas, praecipue vero unicum Dei filium.* Nach c. 18, 16 f. hat er dadurch das Prophetenthum in Israel verheissen, vergl. zu der St. Hebr. 12, 21 heisst es übrigens: καί, οὕτως φοβερὸν ἦν τὸ φανταζόμενον, Μωϋσῆς εἶπεν. Ἔκφοβός εἰμι καὶ ἔντρομος. Beruht dieser Ausspruch zunächst auch nur auf derselben Tradition, auf der die Namen Jannes und Jambres 2 Tim. 3, 8, so hat sie doch die Natur der Sache für sich. Wollte der Herr Furcht vor seiner Heiligkeit im Volk erwecken, so war es kaum anders denkbar, als dass er sie, wenn auch in besonderer Art, so doch in hohem Grade auch im Haupte desselben hervorrief. Es führt dieser Umstand auf die Mangelhaftigkeit, die dem Vermittler des A. Bundes noch anklebte: er war noch zu sehr blos Mensch. — In v. 26 führt der Herr zunächst die Billigung ihres Gelübdes, und zwar als eines ihnen sehr heilsamen, in v. 27 und 28 dann auch auf Grundlage desselben die Bewilligung des Mittlers weiter aus. — v. 26. „O wäre doch dies ihr Herz ihnen, mich zu fürchten und zu halten alle meine Gebote zu allen Zeiten, damit es gut ginge ihnen und ihren Kindern in Ewigkeit!“ Mit מִי יִתֵּן ist statt des Infinitivs Ex. 16, 3, oder des blossen Accus. c. 28, 67 das Verb. fin. und zwar durch וְ, was entbehrlich ist, Hiob 23, 3, verbunden; vergl. Ges. §. 133[1]. לְבָב steht insofern ganz angemessen, als es sich nicht um eine einzelne Lebensregung, sondern um eine dauernde Eigenthümlich-

keit, einen Habitus handelt, vergl. über den Unterschied von נֶפֶשׁ und לֵב Oehler, sent. V. Test. p. 19. Ueber לְיִרְאָה zu 1, 27. Es mag sein, dass der Herr nebenbei auch schon die Andeutung geben will, die Calvin allein in dem v. findet, dass seinem Volke ein solch Herz noch gar sehr mangelt, cf. 31, 16; es versteht sich auch von selbst, dass er demselben keineswegs die Fähigkeit, sich sein Heil selbst zu schaffen, dass er ihm nicht mehr, als Bedingung seines Heils zu sein zuschreibt. Jer. 32, 29 „ich will ihnen Ein Herz und Einen Weg geben, dass sie mich fürchten alle Tage, damit es ihnen gut gehe und ihren Kindern nach ihnen", und an vielen anderen Stellen, wo er die Ausgiessung seines Geistes verheisst, vergl. auch Ps. 51, 12, hebt er aufs bestimmteste hervor, wieviel von ihm selbst abhängt. Allein dass es doch auch auf den Menschen ankömmt, dass der Herr ihn im Innersten seines Wesens freilässt, und zwar mit der innigsten Besorgniss und rührendsten Liebe, dies Schönste und Höchste was der Mensch im Unterschied von allen andern irdischen Geschöpfen hat, diese Grundlage aller wahren Sittlichkeit und Gottesverehrung, wird hier in der ergreifendsten Weise zum Ausdruck gebracht. Der absolute, und allmächtige Gott, der alles schaffen kann, was er will, will das eine nicht schaffen, was geschaffen nicht mehr Werth hätte als die Blüthe der Flur, vergl. Ps. 81, 14; er will lieber mit einem Wunsche, der fast wie eine Bitte klingt, vor den Menschen stehen, will sich aber auch in ihrer Freiheit mächtig erweisen, und sich auf so wunderbarem Wege, der allein zum Ziele führt, erst recht verherrlichen. Der Prädestinatianismus Calvins sieht sich zur Annahme einer blossen Redeweise genöthigt. „*Porro humanum affectum improprie suscipit sc. Deus, quia frustra et absurde optaret, quod in ejus arbitrio est conferre.*" — Nach den beiden folg. vv., v. 27 und 28, die die Autorisation des Mittleramtes Mosis für alles übrige, auch für das erst später während des Wüstenzugs mitgetheilte Gesetz enthalten, kann er mit einer vorläufigen Mahnung zum Gehorsam gegen die gesammte Thora abschliessen. — v. 29. „Weichet nicht rechts oder links!" — in keinerlei Weise, mit gutem oder bösem Scheine, vergl. 17, 11: 28, 13: Jes. 30, 21. — v. 30. „Auf all dem Wege", — s. v. a. in all den Gesetzen, — „welchen euch geboten hat der Herr, euer Gott, gehet, damit ihr lebet und es euch gut gehe, und ihr lange zubringt in dem Lande" — wie v. 16.

Cap. VI.

Was Moses der Predigt des übrigen Gesetzes nach der neuen Ankündigung und Zweckbestimmung v. 1—3 in v. 4—9 voranstellt, die Liebe zum Herrn, dem Einigen, ist allerdings die Hauptsumme der Gesammtthora, ist zunächt aber und ganz besonders die Zusammenfassung desjenigen Gesetzes, welches, gleich den beiden ersten Decaloggeboten die Ausschliesslichkeit und Uebercreatürlichkeit des einen Gottes zu wahren sucht. Ganz unwillkührlich gestaltet sich also die allgemeine Rede dennoch von Anfang an wenigstens insoweit speciell, als es die beiden ersten Decaloggebote auch sind, obwohl sie es so nachdrücklich wie möglich heraustreten lässt, dass mit dem ersten auch alles Uebrige, mit der Liebe zum Herrn auch der Gehorsam gegen all seine Gebote unzertrennlich verbunden sein muss: vergl. besonders 6, 13. 17: 7, 11: 8, 1. 6: 10, 12ff. Dass sie mit vollem Bewusstsein vor allem das zum ersten und zweiten Decaloggebot Gehörige predigen will, erhellt sehr bestimmt daraus, dass sie bei den Ausführungen, die sich von v. 10 ab daran anschliessen, nichts so sehr verbietet, als was Götzendienst herbeiführen könnte, vergl. v. 14: 7, 4: 8, 19, nichts so sehr einschärft, als die Hingabe an Jehovah an sich, vergl. 7, 10. Dass sie übrigens das Bilderverbot nicht noch besonders bedenkt, ist, nachdem c. 4 vorausgegangen, nur angemessen, und kann, nachdem dasselbe in jenem Cap. so ganz besondere Berücksichtigung gefunden hat, unmöglich gegen die Zweiheit der Gebote geltend gemacht werden.

V. 1—9.

Zu v. 1—3, vergl. 4, 1—8. — v. 1. Dadurch, dass die Gesetze immer wieder von Neuem angekündigt werden, wird natürlich das Gebiet der vorangegangenen Ankündigung nicht beschränkt. Moses hatte trotz der neuen Ansätze, die er nachher macht, dennoch von Anfang an schon das Ganze im Sinn. Dass er aber so schlechthin alle Gebote ankündigt, und doch nur die innerlichsten verbunden mit einigen den innerlichen Sinn besonsonders wahrenden Hülfsverordnungen predigt, ist eine Folge davon, dass er das Innerliche als die eigentliche Seele des Ganzen, ja als die das übrige mit in sich tragende Wurzel erkennt. — v. 2. Der Zweck der Gesetzesmittheilung ist einerseits, Gottesfurcht zu

erwecken, vergl. zu 4, 10, und zwar nicht eine todte, sondern eine, die sich durch die Gesetzesbeobachtung beweist, — תִּירָא wird zunächst durch לִשְׁמֹר näher bestimmt, vergl. zu v. 5, und zieht dann mit demselben gemeinsam die genauere Subjectsangabe: „du und dein Sohn, und dein Sohnessohn“ wie auch die Zeitbestimmung: „alle Tage deines Lebens“ nach sich, — andrerseits ist das lange (und glückliche, 5, 30) Leben Zweck. So deutet sich für die Gesetzgebung wesentlich derselbe doppelte Zweck an, den Gott überall durch die ganze Geschichte seines Reiches hin verfolgt, und zu dem zuletzt alles und jedes zusammenstimmen muss, die Verherrlichung seiner selbst, und das Heil der Menschen: ein Doppelzweck, der wesentlich einer ist, da das eine das andere aufs genaueste bedingt. Das zweite לְמַעַן coordinirt man am einfachsten dem ersten; הַאֲרִיךְ aber steht hier nicht, wie das in 5, 30 transitiv („damit sie, sc. die Gesetze, dein Leben lang machen“, H. Mich. und Rosm. mit Berufung auf Prov. 3, 1. 2), sondern intransitiv wie 5, 16 und 25, 15. — v. 3. Statt des לְמַעַן gesellt sich zu dem: „so höre nun Israel und habe Acht es zu thun“, vergl. zu 4, 2. 15, ein אֲשֶׁר, vergl. zu 2, 25: „damit es dir gut gehe und damit ihr euch mehret gar sehr, wie dir geredet der Herr.“ Vergl. in Betreff der Mehrung und Verheissung zu 1, 11. Der Zusatz: „ein Land, das von Milch und Honig fliesst“ kann nicht mit der Alex. durch Ergänzung eines δοῦναι von dem „wie dir geredet der Herr“ abhängig gemacht werden. Dennoch hängt er sich offenbar zunächst an den Relativsatz an. Er muss als eine weitere Explication dessen betrachtet werden, was in כַּאֲשֶׁר liegt. Der Sinn ist: wie dir verheissen hat der Herr, da er dir verhiess ein Land etc. Ganz ähnliche Explicationen dessen, was im Relativum kurz angedeutet war, finden sich in v. 10 und v. 19. Ueber das Partic. im Stat. constr. זָבַת cf. Ew. §. 288[a] und Ges. §. 132. Die Bezeichnung Canaans, die ihm eigenthümlich ist, vergl. Ex. 3, 8. 17: 13, 5: 33, 3: Lev. 20, 24: Num. 16, 13. 14 et al., und zunächst auf den grossen Reichthum an Vieh und Bienen, also auch an Weide und Blüthenflor deutet, hebt in schöner Weise neben dem Nothwendigen und Gesunden, was durch die Milch repräsentirt ist, auch das Angenehme hervor, cant. 4, 11, und will synekdochisch als Bezeichnung der Fruchtbarkeit überhaupt genommen sein; sie erinnert daran, dass der Herr da, wo man von der Sünde ablässt, gern bereit ist, auch den Fluch, den er wegen

der Sünde auf den Acker gelegt hat, aufzuheben, und statt dessen mehr und mehr die Erde wieder zu der harmonischen Dienstbarkeit der Urzeit zu erneuern, Hos. 2, 22: Jes. 11, 6. Der weiteren Beschreibung des Landes in c. 8, 7 ff. bleibt es vorbehalten, die eigentlichen Hauptproducte, Getreide, Oel und Wein, noch ausdrücklich aufzuführen. Dass דְּבַשׁ vom Traubenhonig stände, ist nach Jes. 7, 15 und cant. 4, 11 nicht wahrscheinlich. Schulz (Leitungen V, 133) fand übrigens in der jüdischen Wüste, als hätte unser Wort auch seine buchstäbliche Wahrheit gehabt, viel wilden, aus Felsenritzen herabfliessenden Honig, in Uebereinstimmung mit 1 Sam. 14, 25 und Matth. 3, 4, vergl. Shaw R. 292 f. und Oedmann VI, 136 f.

V. 4 und 5. Wie im Decalog selber so geht auch hier ein inhaltsreicher Glaubenssatz der sittlichen Anforderung vorher. — v. 4. „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einiger Herr.“ Weder die Auffassung Aben-Esras: Jehovah ist unser Gott, Jehovah allein, — noch auch die andere: Jehovah, unser Gott, ist allein Jehovah, — lässt sich sprachlich rechtfertigen. Statt des אֶחָד müsste לְבַדּוֹ stehn, Ps. 86, 10: 2 reg. 19, 15 und 19: Jes. 37, 20; um den Gedanken Aben-Esra's auszudrücken, hat die h. Schrift überhaupt andere Formeln, in denen sich nie אֶחָד findet, vergl. Gousset S. 35. Goussets Auffassung aber, die sich H. Michaelis angeeignet hat: *Jehovah, Deus noster, Jehovah, inquam, unus est,* muss, abgesehn von den Accenten und abgesehn davon, dass die Wiederaufnahme des Subjects vollständig unangemessen wäre, schon um des Gedankens willen verworfen werden. Das Jehovah, obwohl pluralisch אֱלֹהִים genannt, dennoch nicht eine Pluralität, sondern in sich einer sey, das noch erst zu versichern kam einem Hebräer nicht in den Sinn. Zudem wäre diese Versicherung wie im Verhältniss zum folgenden v., so auch auf Alttestamentlichem Gebiet überhaupt, weil nicht im Gegensatz zum eigentlichen Polytheismus oder falschen Monotheismus, ziemlich müssig. Mit dem zweiten Jehovah beginnt das Prädicat, wie auch schon die alten Vers. haben, die Alex. ὁ θεὸς ὑμῶν κύριος εἷς ἐστι, vergl. Mr. 12, 29; die Vulg.: *dominus Deus noster dominus unus est,* ebenso der Chald., Arab., Syr., Perser u. A. Also Jehovah . . ist Ein, oder ein einiger Jehovah: d. i. er hat nicht bald diese, bald jene Offenbarungs- oder Erscheinungsweise, sondern nur eine einzige, nämlich die, welche Israel zu Theil geworden ist; vergl. besonders Sach. 14, 9. Der Satz wird verständlich, wenn man daran denkt, dass nicht

blos die Heiden gern bereit waren, Zeus und Jupiter zu identificiren, und überhaupt die Religionen anderer Völker mit der ihrigen in Zusammenhang zu bringen, — auch die benachbarten Phönizier eigneten sich, nach Movers in Ersch und Grubers Encycl., die Gottheiten der nördlicher im Libanon wohnenden Völker durch solche Identificirung an, — dass selbst auch Israel grosse Neigung hatte, den Baal, namentlich den fingirten Naturgott, der weiter nichts als eine Zusammenfassung aller Naturkräfte war, blos für eine andere Erscheinungsform oder Vorstellung, gewissermaassen für einen andern Jehovah zu halten. Die Nachbaren Israels legten diese Vereinerleiung schon dadurch an den Tag, dass sie alle ihren Hauptgott Baal nannten, und ihn allenfalls nur durch ein Epitheton nach seiner besondern Weise kenntlich machten, Baal Samim, Baal Melcarth etc. —; die Israeliten aber nannten später wirklich Jehovah gradezu Baal, vergl. Hos. 2, 16, und feierten ebensowohl die Tage Jehovahs wie die der Baalim. Sacharja verheisst daher in der angeführten St. für die Zukunft, dass Jehovah Einer sein werde. Sie fürchteten sich, von Jehovah ganz und gar abzufallen; aber sie hatten auch nicht Muth genug, ihn zu dem ganzen Heidenthum ringsum in Gegensatz zu stellen. Sie meinten in ihrer Schwächlichkeit, es mit keinem verderben zu dürfen. Je näher aber diese Aushülfe lag und je scheinbarer sie war, desto mehr musste ihr von Anfang an vorgebeugt werden. War sie doch trotz alles Scheins so wenig wie irgend eine andere Religionsmengerei irgend etwas anderes, als ein sehr gefährlicher Uebergang, der die Untreue und den Abfall schon in sich schloss. Sind die Schranken erst gefallen, so muss selbst äusserlich das Heidnische gar bald überwiegen, und immer mehr Alleinherrschaft gewinnen (vergl. Hengstenb. Christol. I. S. 196). Bei dieser Fassung, aber auch nur bei ihr, erhellt leicht, wie wichtig es ist, dass es nicht heisst, der Herr . . . ist ein einiger Gott (so dass nicht mehrere Götter zugleich verehrt werden dürfen), womit die Syncretisten in ihrer Weise vollkommen übereingestimmt haben würden, — wir glauben all an einen Gott, — sondern ein einiger Jehovah, dass nicht die Einmaligkeit des Wesens, sondern der Offenbarungs- und Erscheinungsweise behauptet wird. Indem sich unser prägnanter, inhaltsreicher Satz statt unmittelbar gegen den eigentlichen Polytheismus, gegen den Syncretismus richtet, trifft er mit dem letzteren den Polytheismus, ja auch den falschen Monotheismus gleich mit, und trifft er den Polytheismus auch nur in seiner feinern Gestalt, so doch da, wo

er am gefährlichsten ist. Jedenfalls bahnt er so den folgenden Satz, die Anordnung, desto treffender an.

V. 5. Wären Jehovah, Baal und andere Götter nur verschiedene Erscheinungsformen ein und desselben Wesens, so würde sich die Liebe zwischen ihnen, den so nah verbundenen, mit Recht theilen. Anders aber, da dem nicht so ist. „So liebe den Herrn deinen Gott von ganzem Herzen und von ganzer Seele und aus aller deiner Kraft!" Wenn sich auch sonst die Liebe nicht befehlen lässt, so setzt sich doch da, wo wahre Liebenswürdigkeit, wo besonders auch wahre Liebeserweisung vorhanden ist, die Pflicht, wieder zu lieben, ganz naturgemäss als Gebot heraus, und zwar in Beziehung auf den Inbegriff aller Liebenswürdigkeit als das Gebot, ihn ausschliesslich zu lieben. *„Nullum a se rivulum extra se duci patitur, cujus derivatione minuatur,* Aug. doctr. christ. I, 22. Es liegt in dem: „von ganzem Herzen" etc. nicht unmittelbar, dass die Liebe bereit sein soll, das Herz selbst oder das Leben für den Herrn hinzugeben und alle Kräfte seinem Dienste zu widmen (J. Gerh.); sie soll aber die Totalität so sehr durchdringen, dass auch das Innerste desselben liebend dem Herrn entgegenstrebt, sich an ihn hinzugeben und von ihm erfüllt zu werden sucht, in der Art, dass für andere Liebe, die wirklich eine andere ist, nirgendswo Raum übrig bleibt. Dass Moses dem von ganzen Herzen, was die Alex. mit Unrecht auf den Intellectus bezieht, und durch διάνοια übersetzt, nicht blos das „von ganzer Seele", was öfter damit verbunden ist, vergl. 4, 29: 10, 12, sondern auch das seltene „aus aller Kraft" beigesellt, 2 reg. 23, 25, thut er jedenfalls, um alles und jedes, was irgend in Betracht kömmt, so entschieden wie möglich in Anspruch zu nehmen. Zugleich aber ergiebt sich eine verinnerlichende Gradation. Zum Herzen zunächst, als dem ihr ganz eigenthümlichen Sitz, steht die Liebe in nächster Beziehung. Von ihm und seiner Beschaffenheit hängt sie ganz besonders ab. Die Seele aber, oder das Leben hat von diesem Mittelpunkte des übrigen Menschen aus nicht blos seine Ausgänge, cf. Prov. 4, 23, ähnlich wie das Blut, vergl. Del. bibl. Psychol. S. 189, sondern strömt auch wieder auf ihn ein, es bestimmend und gestaltend: vergl. zu c. 5, 26. Die נֶפֶשׁ ist also innerlicher, und soll die Liebe als eine recht tief greifende, als eine besonders sehnsüchtige dargestellt werden, wie z. B. cant. 1, 7: 3, 1. 2. 3. 4, oder Gen. 34, 8, wo sie zudem durch das verinnerlichende Verbum חָשַׁק ausgedrückt ist, so wird sie ihr beigelegt, vergl. auch 1 Sam.

18, 1 und Jes. 42, 1. Da aber die Seele nur der Inbegriff von vielen einzelnen, organisch zusammenwirkenden Kräften ist, so kann als das innerlichste, und zu allererst bestimmende noch die Kraft genannt werden. [1]).

Man darf nach alle dem die Forderung unseres Gebots keineswegs in der Art verkleinern, wie es Olshausen zu Matth. 22, 38 thut: „im A. T., in welchem das Gebot zunächst hervortritt, involvirt es zuerst äussern Gehorsam; im N. T. in welchem es vollendet erscheint, den innern und die Uebergabe des ganzen Wesens an den Ursprung des ganzen Seins.“ Bei der Richtung des A. T.'s auf den Gehorsam und die That ist nur so viel wahr, dass die Uebergabe des ganzen Wesens, die so bestimmt wie irgend etwas von Anfang an gewollt wird, in ihm sofort und vor allem eine Beziehung auf Gesetzeserfüllung erhält, vergl. den Anschluss von v. 6—9 und besonders c. 10, 12. 13, als durch welche sie sich nothwendiger Weise erweisen müsse. Nichtsdestoweniger aber geht sie keineswegs im Gehorsam auf, und am wenigsten darf von äusserm Gehorsam die Rede sein, schon um des letzten Decaloggebotes willen nicht. Steht Gott auch vorherrschend als der Gerechte und Fordernde vor Augen, so doch noch früher, ja von den ersten Anfängen an zugleich als der Gnädige und Spendende, und herzliche Werthschätzung, Vertrauen und innere Hingebung regen sich in den Herzen der Frommen. Schon das erste Wort des 18ten Psalms: „Herzlich lieb hab ich dich o Herr“ (רחם), und so viele andere köstliche Stellen im Psalter, man vergl. Ps. 27, 4: „eins hab ich erbeten vom Herrn, das hätte ich gern, zu wohnen im Hause des Herrn alle Tage meines Lebens, mit Lust zu schauen die Lieblichkeit des Herrn und zu forschen in seinem Tempel“ sind der besste Beweis. Was aber die Frommen des A. Bundes leisteten, das wird man im deuteronomischen Gesetze verlangt finden dürfen. Selbst die Hingabe zur Durchdringung und Kräftigung vermittelst des Geistes des Herrn ist nach Ps. 51 nicht ausgeschlossen, wenn auch noch mit der Sache zugleich der Begriff viel unbestimmter war. Die

1) Matthäus c. 22, 37 hat sich begnügt, Herz und Seele hervorzuheben, und statt der Kraft lieber die διάνοια aus der Alex. aufgenommen, als welche für die geistliche Liebe besonders wichtig. Marcus c. 12, 30 hat sich diese Trias von Matth. angeeignet, hat aber „Kraft“ nicht ganz übergehn wollen; er hat es als ein viertes hinzugesetzt; c. 12, 33 hat er ψυχή und διάνοια dann umgestellt. Lucas c. 10, 27 hat vor allem die drei Begriffe der Grundstelle und dann erst das von Matth. mit aufgenommene διάνοια.

Unterscheidung des Alttestamentlichen und Neutestamentlichen als des Aeusserlichen und Innerlichen ist überhaupt meistentheils sehr übel angebracht. Es kann nur von Unvollkommneren und Vollkommneren, von Keim und von Entwicklung die Rede sein. Mehr als Unvollkommenheit wird auch durch die durchgängige Coordination der Furcht (vergl. v. 3 und 13, besonders aber c. 10, 12ff.) die bei jener Richtung auf Gottes fordernde Heiligkeit nothwendig war, nicht bewiesen. Dass die Furcht im A. T. keineswegs so heterogen ist, dass sie nicht schon anfinge, in das Wesen der Liebe überzugehn, wurde zu 4, 10 gezeigt, vergl. noch Stellen wie Ps. 130, 4: „bei dir ist die Vergebung, dass man dich fürchte"; — dass sie im N. T., wenn auch in ihrer knechtischen Art ausgetrieben, in ihrer bessern, wonach sie die Liebe anbahnt, ein Moment bleibt, erhellt z.B. aus 1 Petr. 1, 17: 2, 17: Apoc. 14, 7: 15, 4 et al. — Noch viel weniger berechtigt waren aber die Verkleinerungen von seiten der Katholiken, die das Interesse hatten, um ihrer Opera supererogativa willen, selbst dies höchste Gebot als erfüllbar darzustellen. Estius zu unserer Stelle behauptete: *non praecipi intensissimam dilectionem, sed talem, quae excludat dilectionem aliarum rerum, quae ad Deum non referuntur,* — Paludanus in Vind.: *non exigit nisi ut amemus Deum plus quam creaturas,* — Bellarmin, de Mon. II c. 13 u. And., unser Gebot sey, sofern es das letzte Ziel der Entwicklung enthalte, nicht obligatorisch, sondern nur doctrinal. Trefflich ist dagegen das Wort des h. Bernhard: *causa diligendi Deum Deus est; modus, diligere sine modo. Quia Deus infinitus est et immensus, ideo non est finis amoris, terminus et mensura, quia nos dilexit in infinitum; amat immensitas, amat aeternitas, amat Deus, cujus magnitudinis non est finis: ideo, infinitati respondeamus, in infinitum diligere debemus.* Schon Ambrosius (de dign. hum. condit. c. 2) sagte: *sicut non potest esse et nullum est momentum, quo homo non utatur vel fruatur Dei bonitate et misericordia, ita nullum debet esse momentum, quo eum praesentem non habeat memoria eumque diligat.*

Uebrigens fällt von unserer Stelle aus zugleich ein Licht auf die Frage, ob das Gebot, liebe den Herrn etc., im Verhältniss zur übrigen Thora eine principielle Stellung einnehme? was z. B. de Wette zu Matth. 22, 40 leugnet, oder ob es Jesus, das Gesetz vervollständigend, erst dazu erhoben habe. Eine gewisse principielle Stellung giebt sich schon deutlich durch den Platz zu erkennen, den es hier an der Spitze alles übrigen Gesetzes empfangen hat, und ebenso durch den Anschluss

von v. 6—9; noch ausdrücklicher tritt dieselbe uns in Stellen wie c. 10, 12 und 11, 1 entgegen, wo die Liebe verlangt wird, damit man die Gebote halte: sehr bestimmt deutet sie sich auch schon im Decalog an, wenn auch formell lieben und Gebote halten daselbst coordinirt werden, cf. 5, 10. Neben der Liebe steht freilich scheinbar die Furcht als ein zweites Princip da, vergl. z. B. v. 2: 10, 12 et al. Allein beachtenswerth ist es doch, dass in unseren vv., die nach ihrer Stellung am entscheidendsten sind, nur jene, nicht diese hervorgehoben wird. Das eigentliche Princip ist ohne Zweifel das Verhältniss zum Herrn, wie sich schon daraus ergiebt, dass das Gesetz überall von ihm ausgeht, dass z. B. auch die nächste Ausführung vor nichts so sehr warnt, als davor, ihn zu vergessen, und von dem Abfall von ihm wie Götzendienst, so auch alle übrige Uebertretung fürchtet. Der Fortschritt des N. Test.'s besteht also vielmehr darin, das es an die Stelle eines Verhältnisses, in welchem sich noch die Furcht mit der Liebe coordinirte, ein anderes setzte, was, durch Christi Erlösungswerk verinnigt, die Liebe zum entschiedenen Uebergewicht erhob, — an die Stelle eines Verhältnisses, was als Princip weniger kräftig war, und daher weniger ausdrücklich als solches geltend gemacht werden konnte, ein anderes, was kräftig und weitwirkend mit Entschiedenheit als Lebensquell alles Uebrigen hervorgehoben zu werden verdiente — Die Liebe als Summa s. 11, 13. 22.

In v. 6—9 schliesst sich an die Liebe selber die Art, wie sie sich beweisen soll, an. Sie soll es durch Werthschätzung seiner Gebote; diese Werthschätzung aber soll wie Sache des Herzens sein, v. 6, so auch zugleich im Wort, v. 7, und in der That, v. 8 und 9, zu Tage treten. — v. 6. „Und es seyen dir diese Worte, welche ich dir heute gebiete, Herzenssache!" Das וְ vor הָיוּ ist sachlich das folgernde, Und so. Die Worte sind nach der nähern Bestimmung des Relativsatzes nicht die in v. 4 und 5, sondern alle Gesetze. עַל־לְבָבֶךָ ist mehr als: im Gedächtniss; schon die Präpos. עַל führt auf mehr, besonders auch die Parallele c. 11, 18, wo dem Herzen noch die Seele beigesellt ist: „nehmet diese meine Worte auf euer Herz und auf eure Seele!" Das Herz kommt in seinem vollern Sinne, besonders als Sitz der Liebe in Betracht: es soll die Worte gewissermaassen wie eine süsse Last tragen. Moses verlangt, was der Psalmist preist, „sondern hat seine Lust am Gesetze des Herrn und sinnet über sein Gesetz Tag und Nacht" (Ps. 1, 2), oder von sich aussagt: „über deine Befehle will ich sinnen, und

schauen auf deine Wege; an deinen Geboten ergötze ich mich, vergesse nicht dein Wort" (Ps. 119, 15. 16). Was Jeremias c. 31, 33 für den N. Bund verheisst, dass das Gesetz statt in die Steine in die Herzen geschrieben sein solle, das soll sich im Alten, indem man es zu Herzen nimmt, schon immerdar anbahnen. Die Freude an dem in die Steine geschriebenen (vergl. Ps. 19, 8ff.) musste bereits das in den Herzen erstorbene zu einigem Leben wieder erwecken und die Zeit vorbereiten helfen, wo letzteres zu grösserer Kraft auferstehen könnte. — v. 7. „Und schärfe sie deinen Kindern ein und rede von ihnen, wenn du weilest daheim, und wenn du wanderst auf dem Wege, wenn du liegen gehst und wenn du aufstehst." Die Meinung ist nach dem Zusammenhang: lass sie dir so sehr Herzenssache sein, dass du sie etc. Die Werthschätzung ist die Hauptsache; die Unterweisung der Kinder kommt nicht an sich in Betracht. שִׁנֵּן führt nicht darauf, dass die Worte wie Schwerdter oder Pfeile gedacht seyen, wie Hebr. 4, 12, ein solcher Gedanke wäre hier zu wenig am Orte; — es kömmt ohne Zweifel ganz unserm Einschärfen gleich, obwohl es sich sonst nicht weiter in dieser metaph. Bedeutung findet; 11, 19 steht לִמֵּד. Kimchi erklärt es mit Beziehung auf das Chaldäische sachlich nicht unrichtig „wieder und wieder reden." דִּבֵּר mit בְּ in Beziehung auf den besprochenen Gegenstand heisst in der Art von ihm reden, dass der Affect darin ruht, daher auch „um ihn anhalten" 1 Sam. 25, 39.

V. 8. „Und binde sie zum Zeichen auf deine Hand, und sie seyen zu Schaubinden zwischen deinen Augen!" טֹטֶפֶת nur hier, c. 11, 18 und Ex. 13, 16, später veraltet, wird von Fuller (Miscell. s. 5, 7) und Gesenius (Thes.) von طاف *circumivit* abgeleitet, und als Ligamenta erklärt, so dass es für טַפְטָפוֹת gebildet ist, wie כֹּבֶל für כַּבְלַל etc. Und damit stimmt das Chald. טוֹטַפְתָּא, טוֹטֶפָא, was 2 Sam. 1, 10 Armband, und Esth. 8, 15: Ez. 24, 17. 23 Stirnband bedeutet, damit auch die jüdische Praxis, obwohl allmählich andere Bezeichnungen aufgekommen sind. Die Alex. übersetzten ἀσάλευτον, „unbeweglich", indem sie wahrscheinlich die höhere Bedeutung mit hervorheben wollten; ähnlich Aquil.: ἀτίνακτα; der Chald. wandte schon den später gewöhnlichen Namen תְּפִלִּין an. Jedenfalls ist nach Ex. 13, 9, wo dafür זִכָּרוֹן gesetzt ist, ein Erinnerungszeichen gemeint, und nach dem Zusatze „zwischen den Augen", den es jedesmal bei sich hat, musste es sich, wenn auch im Allgemeinen an der

Stirn, so doch besonders in der Mitte derselben befinden. Knobels Ableitung von חָפַף und den damit verwandten Wurzeln (vergl. Ges. Thes. s. h. v.) giebt nicht die vermuthete Bedeutung „angetupftes Zeichen" (στίγμα): denn תפף ist nicht tupfen, sondern schlagen, besonders in Beziehung auf die Pauke, תֹּף; es dürfte mit dem Ton des lauten Schlagens zusammenhängen. Zudem passt die vermuthete Bedeutung nicht. Sowohl der Zusammenhang hier, als auch die ausdrückliche Erklärung Ex. 13, 9 lehren, dass das Zeichen nicht, wie ein Stigma zwischen den Augen an der Stirn, für Andere, sondern für den damit Versehenen als Erinnerungsmittel dienen sollte; vergl. Jes. 49, 16 und besonders Prov. 3, 3. 21: 4, 21: 6, 21. 22: 7, 3. Eben deshalb ist auch hier nicht die Sitte herbeizuziehn, Kriegsgefangenen oder Sklaven ein Zeichen auf die Stirn einzubrennen (Spencer, de legg. Hebr. rit. II, 20. 1 und Potter, griech. Archäol. I S. 136f.), — wahrscheinlich auch kaum die andere, wonach sich die Verehrer einer Gottheit an der Handwurzel oder am Halse ein Zeichen machten, Lucian. de dea Syr. 59: Jes. 44, 5(?): Apoc. 13, 16: 14, 1. 9. Knobels ganze Erklärung, die er zu Ex. 13, 9 u. 16 giebt, der heilige Gebrauch (der Darbringung der Erstgeburt) solle den Israeliten dazu gereichen, wozu sonst Merkmal und Zeichen auf Hand und Stirn, solle sie nämlich als Jehovahangehörige kenntlich machen und sie an ihr Verhältniss zu Jehovah erinnern, scheitert an unserer Stelle, wie sie denn auch ihr Urheber selber in Beziehung auf sie aufgiebt. Beachtet man aber den in unsern Versen offen vorliegenden Fortschritt von Herz zu Wort, und von Wort zu Hand oder That, so kann auch die bildliche Auffassung, die sich bei den Karaiten findet, bei Hieron. zu Mtth. 23, 5 — *in corde portanda, non in corpore,* — bei Abulensis, Lyranus, Calvin, Joh. Gerh., H. Mich. zu Ex. 13, 16, — *locutio proverbialis, cujus sensus: perpetuo hujus beneficii memor eris,* — und Hengstenb. Auth. I S. 457 nicht ganz richtig sein, wie auch Justin, Chrys., Euthym., Theophyl., Osiander, Baumgarten und Delitzsch (zur Gen. S. 27) anerkannt haben. Obwohl das Innerliche, nämlich die Werthschätzung die Hauptsache bleibt, so muss doch etwas Aeusserliches mit verstanden werden, zumal da der nächste Wortlaut entschieden dafür spricht, und dem symbolischen Sinn des Alterthums ein anderes Verständniss nicht wohl möglich war, — wenn auch nicht eine Verzeichnung der betreffenden Worte auf einer Binde, wie die jetzigen Juden dafür halten, — an unserer Stelle handelt es sich um das gesammte Gesetz; zu-

dem wird von Verzeichnung nichts erwähnt, — auch nicht eine Symbolisirung durch ein eigenes Zeichen oder eine besondere, vielleicht mit einzelnen Schriftzügen versehene Binde, wozu eine Vergleichung von Ex. 13, 9 und 16 mit unserer Stelle nicht passt. Man benutzte wahrscheinlich die Armbekleidung, indem man sie in besonderer Weise an der Hand befestigte, und ebenso die Kopfbinde, indem man ein Ende auf die Stirn herabreichen liess, sehr gewöhnlich zu einem Erinnerungszeichen. So ist die Meinung nun die: man solle sich diese Erinnnerungsmittel vor allem ein Zeichen für die Gesetze des Herrn sein lassen, was ganz mit der Bedeutung der Quasten, Num. 15, 37 ff., vergl. zu c. 22, 12, — und zweifelsohne im Wesentlichen auch mit der der Priesterkleidung, stimmt. Der Ausdruck „binde sie" und ebenso „sie seyen" erklärt sich daraus, dass man das, woran man erinnert sein wollte, gewissermaassen in das Erinnerungsmittel mit einband. Er würde nur dann nicht passen, wenn man an das bei den Morgenländern gewöhnliche Tättoviren der Hand denken wollte, vergl. Rosenm. A. und N. Morgenland zu Ex. 13, 9; grade in Beziehung auf das Zeichen der Hand findet er sich hier und 11, 18, während in Beziehung auf טֹטָפֹת das unbestimmtere „sie seyen" was Ex. 13, 9 und 16 durchweg steht, beibehalten ist. Die verinnerlichenden Stellen, Prov. 3, 21, „mein Sohn, lasse sie nicht weichen von deinen Augen", 6, 21: „binde sie auf dein Herz beständig, befestige sie an deinen Hals", 7, 3: „binde sie an deinen Finger, schreibe sie auf die Tafel deines Herzens", wollen nicht als ein verdeutlichender Ausdruck für dieselbe Sache, sondern als Anspielung und Hervorhebung der innerlichen Bedeutung angesehn sein, wie sie sich auch bei den Dichtern im Mittelalter, bei R. Is. ben Jehuda und Gabirol (Mich. Sachs, die relig. Poesie S. 59 und 220) noch findet. Wenn aber die Pharisäer nachher Schriftstellen, besonders Ex. 13, 2—10: 11—16 und Deut. 6, 4—9: 11, 13—21 auf kleine Zettel schrieben, in Kästchen legten oder mit Riemen, תְּפִלִּין, vor die Stirn banden, und als Phylacterien (Schutzmittel, Amulette) trugen, so war das in der That eine Verirrung, der nicht blos unsere Gesetzesstelle, sondern eine noch heut im Orient heimische heidnische Sitte mit zu Grunde liegen dürfte (vergl. Rosenm. l. c.).

V. 9. „Und schreibe sie auf die Thürpfosten deines Hauses und auf deine Thore!" Den eigentlichen Sinn festzuhalten ist man hier um so mehr veranlasst, als es schon bei den Egyptern Sitte war, besonders die Oberschwelle der Thür

zu beschreiben. Wilkinson, Manners and customs II S. 102, sagt: Ausser dem Namen des Eigenthümers schrieben sie zuweilen eine glückverheissende Sentenz über den Eingang des Hauses als günstiges Omen, und die Oberschwellen der Thüren in den königlichen Gebäuden waren oft mit Hieroglyphen bedeckt, enthaltend die Ovale und Titel des Monarchen (vergl. Hengstenb. die Bücher Mosis S. 224). Der unbestimmte Ausdruck „schreibe sie" kann nur heissen, etwas von ihnen, was das übrige mit zu repräsentiren im Stande ist. — Mit der Hervorhebung der Hand und der Augen im vorigen v., des Hauses und der Stadtthore in diesem verknüpft sich übrigens sofort von selber noch ein weitergreifender Sinn. Sowohl die Thätigkeit nach aussen, die von der Hand repräsentirt wird, als auch die Receptivität nach innen, die sich durch das Auge vollzieht, sowohl das Privatleben als auch das öffentliche sollen dem göttlichen Gesetze unterstellt werden. Characteristisch aber für die äusserliche und todte Art der späteren Juden war es, wenn sie v. 4 — 9 auf ein Pergament schrieben, und in einem Rohre an den Thoren anbrachten, um es beim Aus- und Eingehn mit dem Finger, den man küsste, zu berühren, vergl. Leo Modena bei Calm. und Buxtorf. syn. Ueberhaupt bezogen sie, was in v. 6 — 9 in Beziehung auf das ganze Gesetz verordnet wird, in der äusserlichsten Weise auf v. 4 — 9 selbst. Sie verordneten schon früh, diese vv. Morgens und Abends zu citiren, und fügten dann c. 11, 13—21 bei. Als darauf die Gebetsformeln gross und viel geworden waren, stellten die Mischnalehrer als Minimalsatz und als wichtigstes religieuses Bekenntniss, was man mit voller Geistessammlung sprechen müsse, wieder v. 4—9 auf (Jerus. Berachoth II, 1), R. Elieser blos v. 4 — 6 (Babyl, Berachoth 13[a]), R. Meir sogar nur v. 4, trotzdem, dass R. Akiba von Neuem erweitern gewollt hatte.

V. 10 — 25.

Dass Moses mit v. 10 eine erste Ausführung beginnt, welcher die zweite in c. 7 parallel ist, deutet schon der gleichmässige Anfang an; dass er aber voran negativ vor naheliegenden Verirrungen warnen will, und zwar zunächst vor solchen, die sogar zum groben Götzendienst überzuleiten drohen, nämlich in unserm Cap. vor der den Herrn vergessenden Verweltlichung, die auf Grund des Besitzes Canaans, und in c. 7 vor der gegen den Götzendienst Canaans nachsichtigen Toleranz, die

schon bei der Eroberung desselben mächtig zu werden drohte, erhellt leicht aus der Wendung, welche der Anfang beide Male nimmt. v. 10. „Wenn dich also der Herr dein Gott in das Land bringt, was er deinen Vätern geschworen hat, dir zu geben“ — vergl. zu 1, 8; Moses meint, welches er dir in Erweisung seiner Wahrhaftigkeit und Treue, nicht aus irgend einem andern Grunde, eingiebt, vergl. c. 4, 37. „Zu Städten gross und gut, die du nicht gebauet hast“, — v. 11, „Und zu Häusern, die voll allerlei Guts sind, welche du nicht gefüllt hast“, nämlich voll Silbers und anderer Kostbarkeiten, Gen. 24, 10, — „und zu ausgehauenen Brunnen, die du nicht ausgehauen hast“ — die bei der Seltenheit des Regens und der Quellen eine ganz besondere Wichtigkeit haben, Gen. 26, 14ff. — „zu Weinbergen und Oelbäumen, welche du nicht gepflanzt hast.“ Die Nomina עָרִים etc. sind schwerlich Accusative der Richtung; sie hängen sich ähnlich lose an das vorhergehende Relatívum an, wie der Schlusssatz in v. 3, werden aber allerdings zugleich zu einer nähern Bestimmung dessen, zu dem man gelangen wird. Der Sinn ist, wenn du so vieles erlangst, worauf du keinen Anspruch hast, wofür du also ganz besonders dankbar sein musst. Der leichte Erwerb von grossen Reichthümern und der Genuss hoher Bequemlichkeiten musste allerdings Israel ebenso leicht zur Undankbarkeit verführen, wie zur Dankbarkeit stimmen können, aber deshalb dürfte ihn Moses als besonders verpflichtend herangezogen haben; vergl. Jos. 24, 13. „Und wenn du issest und satt wirst.“ Auch bei Aristot. und Theognis findet sich das Sprichwort: τίκτει τοι κόρος ὕβριν, ὅταν κακῷ ὄλβος ἕπηται Ἀνθρώπῳ. Allein besonders verhängnissvoll ist der Ausdruck Sattwerden in der h. Schrift, cf. 8, 12. Mit der Sättigung des Leibes ist zu leicht diejenige der Seele verbunden, die den Hunger und Durst, von dem z. B. Ps. 42 und Matth. 5 die Rede ist, also das Gefühl der Bedürftigkeit ausschliesst, die Brücke zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren abbricht und der Weltvergötterung Raum schafft. Vergl. 31, 20: denn ich bringe es in das Land . . . und es isst und wird satt und fett, und wendet sich zu anderen Göttern; ähnlich 32, 15 und Ez. 16, 49: Hos. 13, 6: Prov. 30, 9. 22 et al. — v. 12. „So hüte dich, dass du nicht vergissest den Herrn, deinen Gott!“ Moses meint mit dem Vergessen ein Erschlaffen des Verlangens nach dem Herrn, was sonst dem Geiste eigen zu sein pflegt, und in Folge dess einen Zustand, der

vielleicht äusserlich zunächst noch einen anständigen Schein bewahrt, innerlich aber dennoch das Gegentheil der rechten, Gott allein wohlgefälligen Andacht oder Inbrunst ist, und daher auch einen Abfall, ja auch eine Vernachlässigung der göttlichen Gebote bereits einschliesst, vergl. v. 16 und 17, — kurz also einen Zustand, der mit Recht Verweltlichung heisst. Statt hinzuzusetzen: „der dir all diese Güter eingegeben hat", was man zunächst erwartet, sagt er ganz treffend wieder, wie im Anfang des Decalog: „der dich aus Egypten, dem Hause der Knechtschaft geführt hat." Den Gedanken, vergiss über die Gaben nicht den Geber, der grade durch sie stets im Gedächtniss erhalten sein will, schliesst er in dieser Weise mit ein, so gewiss als die Erlösung aus Egypten die höchste Gabe, ja die Grundlage aller übrigen ist; zugleich aber drückt er noch mehr den andern aus, vergiss über deine künftige Herrlichkeit den nicht, der dich aus deinem frühern Elend erlöset hat. Calvin: *ergo amplae dominationi, in quam illos Deus extulerat, opponit domum servorum, ut pristinae sortis recordatio proterviam omnem compescat.* Der Erretter prägt sich zudem auch noch tiefer dem Gemüthe ein, als der spendende Freund; ihn zu vergessen ist noch unnatürlicher.

V. 13. Bei ruhigem Redefortschritt würde zunächst v. 14 gefolgt sein. Den Herrn vergessen und anderen Göttern nachwandeln sind nur die beiden Seiten ein und derselben Sache. Ohne alle Gottheit und ohne allen Dienst kann nun einmal der Mensch nicht sein. Den positiven 13ten v. schiebt Moses nur deshalb zwischen die beiden negativen ein, weil bei dem Gedanken an die schnöde Versündigung derjenige an die heilige Verpflichtung zu mächtig rege wird, zudem aber auch eine sehr geeignete Folie bildet, auf der die Versündigung noch mehr in ihrem wahren Lichte erscheint. Weil er mit dem Vergessen des Herrn in v. 12 auch schon das Wandeln hinter anderen Göttern her, was v. 14 folgt, im Gedanken zusammengefasst hatte, stellte er das: „den Herrn, deinen Gott" so nachdrucksvoll voran. Nicht andere Götter, sondern „den Herrn deinen Gott sollst du fürchten, und ihm dienen und bei seinem Namen schwören!" Im richtigen Gefühle von dem obwaltenden Gegensatz hat die Alex. im zweiten Gliede zu καὶ αὐτῷ ein μόνῳ hinzugesetzt, dessen sich denn auch der Herr in der Versuchungsgeschichte gegen den Satan bedient. Ausserdem aber hat sie blos um der Conformität willen aus dem parallelen 20sten v. in Cap. 10 ein viertes Glied aufgenommen. Indem er alles dreies so bündig

zusammenfasst, die Furcht des Herzens, den Dienst der That, — vergl. zu 4, 19, — und die Verehrung durch die Rede, eignet sich unser v. sehr gut zu einer kurzen Summe alles dessen, was man dem Herrn schuldig ist. Ganz angemessen steht auch, wie sonst zuweilen das Herz, z. B. Ps. 24, 4, der Dienst der That in der Mitte. Wie das Herz es ist, was dem Uebrigen seinen Character und Werth verleiht, so ist doch die That es, die zuletzt allein einen endgültigen Beweis für die rechte Beschaffenheit des Herzens und der Rede giebt. Den Schwur ordnet hier allerdings Moses mehr, als er ihn befiehlt. „Bei seinem Namen" ist s. v. a. „nur bei seinem Namen", im Gegensatz zu dem Schwur bei eines Götzen Namen, Am. 8, 14: Zeph. 1, 5. Für die Israeliten in den älteren Zeiten, die den Eid im Namen des Herrn sehr heilig hielten, Jos. 2, 12. 20: 6, 22: 9, 15. 18: Iud. 11, 30f.: 21, 7. 18, verstand es sich auch von selbst, dass nicht leichtfertig geschworen werden durfte, vergl. auch Sir. 23, 9. 11. 14. 17: 27, 15. Allein immerhin ist der Schwur hier und c. 10, 20 als etwas gradezu gottesdienstliches anerkannt. Wo man sich vor Gericht von Verdacht zu reinigen hat, ist er vorgeschrieben, Ex. 22, 10: Lev. 5, 22. 24: Num. 5, 21 ff.; bei Gelübden wird er vorausgesetzt und erlaubt, Num. 30, 3. 11. 14. So verheissen auch die Propheten, nicht blos, dass man sich künftig dem Herrn zuschwören, durch einen Eid verpflichten (נִשְׁבַּע mit לְ, Jes. 19, 18: 45, 23), sondern auch dass man bei seinem Namen schwören werde, Jes. 65, 16: Jer. 12, 16: vergl. auch Jer. 4, 2 und Ps. 63, 12. Jesaias nennt die Israeliten, um sie nach ihrem Verhältniss zum Herrn zu bezeichnen, c. 48, 1 solche, die beim Namen des Herrn schwören. Bei alledem ist der Schwur nicht blos dann etwas unsittliches, wenn man ihn leichtfertig, sondern auch, wenn man ihn als blosses Mittel zu dem niedern Zwecke, eine Aussage glaubhaft zu machen, handhabt. Das feierliche Bekenntniss zu dem Herrn als dem Wahrhaftigen und Heiligen wird dann, so zu sagen, zu einer Zauberformel herabgewürdigt. Allein wiederum thut der, welcher den Eid in der rechten Stimmung leistet, schon von selber noch etwas ganz anderes. Die zu bekräftigende Aussage ist unter allen Umständen selber nur Mittel zum Zweck. So bekräftigt er sie durch einen Eid um eines würdigen Zweckes willen, der zuletzt irgendwie mit der Ehre Gottes und der Förderung seines Reiches zusammenhängt. Er bekennt sich zu Gott um Gottes willen, und legt demnach ein Bekenntniss ab, was sowohl motivirt und gerechtfertigt ist, wie irgend ein

anderes. Der Herr in der Bergpredigt, Matth. 5, 33 f., will allerdings dasjenige ὀμόσαι, was er unter diesem Worte versteht, gänzlich und unter allen Umständen verboten haben, und ebenso Jacobus c. 5, 12. Allein dass weder der eine noch der andere das feierliche Eidleisten, dass beide nur das Schwören des alltäglichen Lebens in seiner corrumpirten Gestalt im Sinne haben, erhellt schon aus der Exemplification, die sie jedes Mal beigeben. Es heisst nicht: „weder bei Gott selber, noch auch nur bei seinem Thron, dem Himmel“, wie es im Hinblick auf das feierliche Eidleisten heissen müsste, sondern blos: „weder beim Himmel, denn er ist Gottes Thron, noch bei der Erde, denn sie ist seiner Füsse Schemel“ etc. Es ist deutlich, dass beide eine Art des Schwurs meinen, bei der man, weil man nicht Gott selber herbeizog, nicht ernstlich gebunden zu sein glaubte. Wie nahe ein solcher Sprachgebrauch lag, als das Schwören immer mehr um sich gegriffen hatte, und mit der furchtbarsten Leichtfertigkeit bei jeder geringfügigen Gelegenheit betrieben wurde — auch heut zu Tage ist diese Leichtfertigkeit eins der unleidlichsten Gebrechen der Orientalen, — als also die verhältnissmässig sehr wenigen Fälle des Eidablegens ganz in den Hintergrund traten, erhellt schon aus dem A. T. Gesenius im Thes. unter נִשְׁבַּע bemerkt: „*ceterum observatu dignum est, jurare aliquoties per vituperium dici pro temere, et fortasse adeo false jurare, quod facile accidit his quibus nulla jusjurandi religio est.* Eccl. IX, 2 הַנִּשְׁבָּע כַּאֲשֶׁר שְׁבוּעָה יָרֵא· *qui temere jurat sicut is, cui jusjurandum religio est.* Zach. V, 3, *ubi* הַנִּשְׁבָּע *idem est, quod comm.* 4 הַנִּשְׁבָּע בִּשְׁמִי לַשָּׁקֶר. *En initia doctrinae Christi* Mtth. 5, 33 sequ.“ Auch אָלָה ohne jede nähere Bestimmung, wird, weil Bezeichnung des alltäglichen Schwörens, etwas verwerfliches, Hos. 4, 2: Ps. 59, 13. Mit den anderen Auffassungen von Matth. 5, 33 und Jes. 5, 12 verträgt es sich nicht, dass der Herr Matth. 26, 63, dass auch der Apostel Paulus geeigneten Falls selber einen Eid leistet, vergl. besonders 2 Cor. 1, 23: Röm. 1, 9: Gal. 1, 20: Phil. 1, 8.

In v. 14 vollendet also Moses nur dieselbe Abmahnung, die er schon in v. 2 begonnen hatte, hebt aber zugleich auch noch ausdrücklich hervor, worauf es hier besonders ankömmt, nämlich dass es sich um nichts weniger handelt, als um Verhütung des offenbaren Götzendienstes. „Nicht sollt ihr hinter andern Göttern herwandeln, die von den Göttern der Völker ringsum euch her!“ cf. 13, 8. Und abschliessend fügt er sodann in v. 15 das „denn ein eifriger Gott ist der Herr dein

Gott in deiner Mitte, dass nur nicht entbrenne der Zorn des Herrn wider dich" etc. mit nachdrucksvoller Erinnerung an das grossartige Fundament der beiden ersten Decaloggebote bei. Weil er eifrig, energisch, lebenskräftig (vergl zu 5, 9), voll Lebensodem und daher auch voll Licht- und Feuerpotenz, vergl. Delitzsch, bibl. Psych. S. 187, liegt die Gefahr, dass sein אַף entbrenne, gar nahe. „Und dich vertilge, — nicht von dem Lande, sondern — von der Erde weg", wie Ex. 32, 12.

In v. 16 setzt die Abmahnung von Neuem ein, und zwar, zuerst um noch die ganze Strafwürdigkeit heraustreten lassen, die in der besprochenen Verirrung liegen würde, und sodann, um sich durch die entsprechende positive Parenese, die sich in v. 13 nur kurz angedeutet hatte, zu vollenden. — v. 16. Jene Verirrung würde nichts geringeres sein, als eine Versuchung des Herrn, ebenso grob, wie die bei Massa. Zu dem: „versuchet den Herrn euern Gott nicht, wie ihr ihn versuchtet bei Massa", ergänzt sich aus dem Zusammenhang von selbst: „durch ein Vergessen seiner und Abfallen zu andern Göttern." An Massa kann Moses nicht deshalb erinnern, um eine bestimmte Art der Versuchung hervorzuheben, etwa den Mangel an jenem Vertrauen, in welchem man seine Sorge auf den Herrn wirft, und seine Bitte in Gebet und Flehen mit Danksagung vor Gott kund werden lässt (H. Mich.), — dann würde er in v. 17 als entsprechenden Gegensatz nicht die Beobachtung der Gebote haben hervorheben dürfen, — er thut es vielmehr, weil grade dort, gleich im Anfang der Wüstenführung, Ex. 17, 2 ff. (nicht Num. 20, wo nichts von Versuchung erwähnt wird) das eigentliche Wesen der Versuchung am klarsten hervorgetreten ist. Um dasselbe auch der Nachwelt noch recht klar vor Augen zu halten, vergl. Ps. 95, 8, hat der Ort auch seinen Namen Massa und Meribah erhalten. Er ist der Versuchungsort κατ' ἐξοχήν. Ex. 17, 7 heisst es: „Und man nannte den Namen des Ortes Massah und Meribah, wegen des Haders der Kinder Israel und weil sie den Herrn versuchten, indem sie sprachen: ist Jehovah in unsrer Mitte oder nicht?" In der That, mag man Gott versuchen wie man will, — indem man sich muthwillig in Gefahr begiebt, Matth. 4, 7, ohne Noth ein Wunder fordert, Jes. 7, 12, für Gottes Hülfe eine bestimmte Zeit ansetzt, Judith 7, 25: 8, 11, an Gottes Allgegenwart und Allmacht zweifelt, Ex. 17, 7, ohne Frömmigkeit Gottes Hülfe verlangt, Sir. 18, 23, oder Gott in der Rede zu fangen sucht, Matth. 23, 18 (vergl. J. Gerh. zu unserer St.): — man stellt es

durch jede, auch durch die hier zunächst vorliegende Versuchung in Frage, ob Gott in unsrer Mitte, oder wohl gar, ob er überhaupt ist, und verlangt, dass er sich erst noch als Gott in besonderer Weise bewähre, wenn er als Gott anerkannt sein will, vergl. zu 4, 34. Bei alledem verwirft der Herr, wie das Beispiel Gideons, Iud. 6, 36f., beweist, keineswegs jede Versuchung und am wenigsten giebt er einem Ahas das Recht, sich gegen Jesaias c. 7, 12 auf unser Wort zu berufen. Wie die Versuchung, die an den Menschen ergeht, zweierlei Art ist, die eine zur Bestärkung im Guten, Gen. 22, 1, die andere zur Verführung zum Bösen, Jac. 1, 13, so auch die, womit man Gott versucht. Hier wie dort kommt es auf die Absicht des Versuchenden an.

V. 17—19. Statt den Herrn zu versuchen, sollen die Israeliten zunächst und vor allem selber seine Gebote halten. v. 17. „Beobachtet vielmehr treulich die Gebote des Herrn!" Auch durch diese Art des Gegensatzes legt es Moses an den Tag, wie eng ihm ebenso wie einerseits das Vergessen des Herrn und der Abfall von seinem Gesetz, andrerseits das Nichtvergessen, d. i. die Liebe zu ihm und die Beobachtung seiner Gebote zusammenhängen. Er substituirt hier gradezu das eine dem andern. „Und seine Zeugnisse", die euch seine Heiligkeit und demgemäss auch Heil und Verderben mit Wahrhaftigkeit bezeugen und euch von der Einfalt zur Weisheit führen, Ps. 19, 8: vergl. zu 4, 45. — v. 18. „Und thut, was recht ist und gut in den Augen des Herrn", also Gott wohlgefällig. Es deutet sich das hohe Ziel des Gesetzes an, nämlich dass man im Gehorsam gegen dasselbe es erreicht, dem Herrn wohlgefällig zu leben, und demgemäss auch selber wohlgefällig zu werden, womit dann das Heil unzertrennlich verbunden ist, vergl. c. 12, 25. „Damit es dir wohlergehe, und du einkommest und einnehmest das Land, das gute, welches der Herr deinen Vätern geschworen hat." נִשְׁבַּע regiert hier ebenso den Accus., wie Gen. 50, 24: Num. 32, 11: Deut. 21, 20 et al. In v. 19 „indem er hinausstösst alle Feinde vor dir her", hängt allerdings der Inf. לַהֲדֹף von נִשְׁבַּע noch mit ab, aber doch nur als eine ähnliche Weiterentfaltung des Relativsatzes, wie sie in v. 3 und v. 10 gefunden wird, so dass nicht zu übersetzen ist: „in Beziehung auf welches geschworen hat der Herr, hinauszustossen." Der neue Zusatz: „wie der Herr geredet hat", wäre sonst unnatürlich, Subject zu הֲדֹף ist der Herr, wie c. 9, 4 und Jos. 23, 5. Zu dem a-laut des Inf. cf. Ew. §. 245[b].

V. 20—25. Zugleich müssen die Israeliten aber auch darauf bedacht sein, die Gebote des Herrn ihren Nachkommen zu empfehlen. Wie sich die geoffenbarte Religion durch Lehre und Erziehung in die Welt eingeführt hat, so muss sie sich auch immerdar dadurch erhalten. Sie hat ein Wissen, was, von oben her in besonderer Weise anvertraut, über das natürliche hinausgeht, hat darum aber auch jedes Mal viel entschiedener eine höhere Bildung zur Folge, als sonst irgend etwas auf Erden. — v. 20. „Wenn dich dein Sohn künftig fragen wird.“ מָחָר als Bezeichnung der Zukunft, cf. Gen. 30, 33, entspricht ganz dem מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם 4, 42 in Bezug auf die Vergangenheit. Moses führt die Jugend in dieser Weise fragend ein, nicht blos, weil ihr die Wissbegierde eigen ist, sondern auch, weil bei ihr der Unterricht nöthig, weil er überhaupt auch möglich ist. Der weiche Boden des jugendlichen Herzens, in welchem der Saamen noch haftet, ist der rechte Acker, Gen. 18, 19: Ps. 34, 12: Prov. 4, 1: Eph. 6, 4. Wie schon zu c. 5, 16 gezeigt wurde, will er, dass man die Wissbegierde auch errege und die Empfänglichkeit sodann benutze. Die Frage: „was wollen diese Zeugnisse und Gesetze und Rechte“ setzt auch eine gewisse Bekanntschaft mit dem Wesen derselben bereits voraus; sie kann sich erst erheben, wenn die Gebote bereits als Zeugnisse etc. vorgelegt sind. Und so braucht sich denn auch die Antwort nur noch auf ihre Ursach und ihren Zweck einzulassen; diese Antwort oder Kinderunterweisung, wie sie hier vorgeschrieben wird, wird demgemäss aber zu einem wahren Muster allen guten Unterrichts nicht blos in der Schule, sondern auch in der Kirche. So unscheinbar sie ist, fasst sie doch zuerst, wo sie von der Ursache handelt, nach einer kurzen Einleitung in v. 21, eindringlich und bündig die beiden grossen Thatsachen zusammen, auf denen sich das Sein und der Glaube der Gemeinde aufbaut, nämlich das Gericht über die Welt in v. 22, wozu c. 4, 34 zu vergleichen, und die Erlösung der Gemeinde in v. 23. Die Predigt des Gerichts über die Welt darf schon deshalb nicht fehlen, weil es die Heiligkeit des Herrn documentirt, also das Salz ist, das vor falscher Sicherheit und Fäulniss bewahren hilft, zudem aber auch die Gnade erst in ihrer ganzen Grösse erkennen lässt; von dem Gedächtniss der Erlösung und der göttlichen Wohlthaten sagt aber Luther mit Recht, dass es sey *radius et signum bonum super nos, fidem et spem in nobis accendens.* Ein besonderes Gewicht aber erhält diese Bezeugung

dadurch, dass sie sich als von Augenzeugen herrührend — v. 22: „vor unsern eigenen Augen", cf. 3, 21: 4, 34: Jos. 24, 17: Ps. 79, 10, also allen mythologisirenden Versuchen zum Trotz als historisch geben kann, sowie sie es als eine wahre Grundlage an eine Objectivität Gottes sein muss. — Wo sie sodann (v. 24) die Gesetze als Wirkung mit ihrer Ursach in Verbindung setzen soll, hebt sie ebenso treffend alsbald hervor, dass dieselben nicht blos um ihrer Ursache willen gegeben seyen, sondern ebensosehr mit einem grossen und herrlichen Zwecke. Als Zweck endlich stellt sie allumfassend und das Höchste mit einbegreifend in bewunderungswürdiger Klarheit der Doppelseitigkeit der Ursach entsprechend, abermals ein Doppeltes hin, und zwar nichts anderes als jenes grosse schon in v. 2 hervorgehobene Doppelziel, dem die ganze Geschichte Himmels und der Erde entgegenstrebt, die Verherrlichung des Herrn durch die rechte Furcht vor ihm und das Wohl seiner Creaturen. „Um zu fürchten" ist s. v. a. um Furcht zu beweisen, vergl. 8, 6. Und לְחַיֹּתֵנוּ „zu unserer Lebenserhaltung" begreift alles das mit in sich, was dem Menschen das Leben wahrhaft schön, leicht und selig macht. Wie ohne das Leben nichts ist, so kann das Leben ohne gar vieles andere nicht sein, wenn es mit Recht Leben heissen will; es kann nicht ohne Gesundheit, Gedeihen, Freude und Friede sein, Ps. 33, 19. — Weil das eigene Heil das mächtigste Motiv für den Menschen ist, amplificirt es Moses noch in v. 25. „Und Gerechtigkeit soll uns sein" s. v. a. und als solche sollen wir gelten, die alles gethan haben, was sie zu thun schuldig sind; vergl. c. 24, 13. צְדָקָה kann und muss zunächst in seiner eigentlichen Bedeutung festgehalten werden. Allerdings aber verbindet sich mit dem Begriff des: „als gerecht anerkannt werden" auch sofort derjenige des „als gerecht belohnt werden", wie so häufig. Die Alex. hat: καὶ ἐλεημοσύνη ἔσται ὑμῖν; die Vulg: *eritque nostri misericors*, als hätten sie einer falschen Werkgerechtigkeit vorbeugen wollen. Der Chald. dagegen übersetzt צְדָקָה durch זָכוּתָא. Von einem eigentlichen Gegensatze gegen die Gerechtigkeit aus dem Glauben kann schon deshalb keine Rede sein, weil Moses ebensosehr wie irgend ein Apostel, durch Zugrundelegung von v. 4, alle Gesetzesbeobachtung vom Glauben abhängig macht; vergl. auch 1, 32 und S. 126. Nicht Gegensatz, sondern Unterschied hat statt, und zwar zunächst zwischen der Art des Glaubens und sodann zwischen der der Liebe, die sich mit dem Glauben verbindet, wie zu v. 9 gezeigt worden.

Cap. VII.

Das Verbot der falschen Toleranz, die schon gleich bei der Eroberung Canaans um sich zu greifen und zum Götzendienst zu verführen droht, und ebenso die entsprechende positive Parenese, den Herrn für den wahrhaftigen Gott anzuerkennen und seine Gebote zu halten, sprechen sich ziemlich kurz in v. 1 — 11 aus, damit im ganzen übrigen Cap. v. 12—26 die schon vorläufig abrundende Verheissung folgen könne. Die positive Parenese in v. 7—11, die die Anerkennung des Herrn als eines solchen Gottes verlangt, der da Bund und Huld bewahrt denen die ihn lieben und seine Gebote halten, dagegen seinen Hassern ins Angesicht vergilt (v. 9. 10), hilft sogar selber schon mit deutlicher Beziehung auf den Decalog, die Verheissung vorbereiten. Dafür nimmt aber auch die letztere an ihren Schlusspunkten das Verbot unsers Capitels wieder auf, so dass dies dennoch die Hauptsache bleibt. Der grossartige Gegenstand des Cap.'s ist durchweg der heilige Gegensatz gegen alles unwiderruflich dem göttlichen Gericht verfallene.

V. 1 — 11.

Das Verbot der falschen Toleranz in v. 1—6, hat nicht blos das Verhalten gegen die Canaaniter selbst, v. 1—4, sondern auch dasjenige gegen die Monumente ihrer religieusen Eigenthümlichkeit, v. 5 und 6, zu berücksichtigen und sich auch nach beiden Seiten hin in schönem Parallelismus zu motiviren. v. 1. „*Wenn der Herr, dein Gott, dich einbringt in das Land . . . und herauszieht viele Völker vor dir weg.*" נָשַׁל, herausziehn, auch v. 22 und 2 reg. 16, 6 in Beziehung auf die Inhaber einer Gegend gebraucht, soll andeuten, dass der Herr zwar der erste und eigentliche Eroberer sein, dass er aber die Vernichtung selber seinem Volke überlassen wolle, damit es Gelegenheit habe, sich als sein Werkzeug zu beweisen, und zwar wie unter anderen Umständen mitschaffend, Gen. 2, 15, so hier mitzerstörend. Indem sie zustimmend in seine Gedanken mit eingehn müssen, fördern sie jedenfalls ihren innern Zustand, abgesehn noch davon, dass nur durch ihre Mitwirkung seine Verherrlichung wahrhaft zu Stande kömmt, vergl. zu v. 24 und 26. Indem Moses all die Völker einzeln aufzählt und als viele und grosse bezeichnet, will

er sagen: wenn der Herr seinerseits ein so grosses Werk vollführt, welches sich schon durch seine Grösse deutlich als ein göttliches kund giebt, welches aber Israel zumal, je grösser es ist, zu desto mehr Dank verpflichtet, dann soll sein Volk andrerseits nicht zweifelnd oder zaudernd stehn, sondern willig mit Hand anlegen. Es verräth sich schon die Rücksicht auf Unwilligkeit und Trägheit, die dem Menschen in Beziehung auf Gottes Werke, besonders auf die seiner energischen Strafgerechtigkeit, so eigen ist. Sonst werden leicht nur sechs, oder auch nur fünf Völker angeführt, cf. Ex. 3, 8. 17: 23, 23: 33, 2: Deut. 20, 17: Jos. 9, 1: 11, 3: 12, 8: Iud. 3, 5: 1 reg. 9, 20; sieben dagegen, wie hier, Jos. 3, 10: 24, 11. In der Verheissung an Abraham Gen. 15, 18—21, wo zehn genannt werden, sind Keniter, Kenisiter und Kadmoniter mitgezählt, die anderswo, weil eigentlich nicht besondere Stämme, übergangen werden konnten. Indem Moses die Hethiter voran nennt, greift er mitten in das Völkergewühl Canaans hinein und zwar zunächst nach den Höhen hinauf. Die Hethiter bewohnten das mittlere Gebirge von Hebron, Gen. 23, 7, und waren einer der bedeutenderen Stämme; ihr Name kann daher als Gesammtname gebraucht werden, Jos. 1, 4: 1 reg. 10, 29: 2 reg. 7, 6. Die Girgasiter sodann hingen wahrscheinlich mit ihnen und den folgenden Amoritern eng zusammen; Gen. 10, 16 sind sie den letzteren beigegeben, Gen. 15, 21 zwischen Canaaniter und Jebusiter gestellt; Jos. 24, 11 dagegen wieder mit den Hethitern verbunden. Die Amoriter hatten das südlichste Gebirge inne, vergl. 1, 7. 19. 20, bis nach Hebron hinauf, Gen. 14, 7. 13. Sie werden daher in den Aufzählungen, wenn sich nicht wie hier die Girgesiter, wie Gen. 10, 15 die Jebusiter, oder wie Gen. 15, 20 die Rephaim und Pheresiter zwischen eindrängen, gern mit den Hethitern zusammengestellt, vergl. jedoch Jos. 3, 10 und 24, 11. Mit den Canaanitern steigt Moses in die Niederungen der Umgebung hinab. Die Canaaniter im engern Sinn, vergl. Gen. 15, 21 und Ex. 23, 23, werden Num. 13, 29 ausdrücklich als am Meere und an der Seite des Jordan, der eine Theil Deut. 11, 30 als in der Arabah, der andere Jos. 5, 1 als am Meere wohnend bezeichnet. Jos. 11, 3 werden daher die östlichen und westlichen Canaaniter unterschieden. Aus dem Umstande, dass die Canaaniter die übrigen Völkerschaften gewissermaassen einschlossen und demnach am meisten die Beziehungen nach aussen vermittelten, dürfte es sich erklären, dass grade ihr Name der Gesammtname wurde. Dass er zunächst mit dem

Niederlande zusammenhängt, wenn auch Israel zugleich das „niedrig" oder „geniedrigt" noch in einem anderen Sinne nahm, vergl. Gen. 9, 25: Neh. 9, 24 kann nach dem Vorhergehenden keinem Zweifel unterliegen. Die Perisiter, die Gen. 10, 15f. unter den Söhnen Canaans fehlen, und demnach nicht genealogisch, sondern nur geographisch eine besondere Volksgemeinschaft bildeten, verrathen schon durch ihren Namen ihre Wohnungen, פְּרִזִּי s. v. a. יֹשֵׁב אֶרֶץ פְּרָזוֹת, cf. Ez. 38, 11; sie sind die das Flachland bewohnenden, die Ackerbauer, müssen also wahrscheinlich besonders auf den Hochebenen des Westlandes gesucht werden, womit die Stellung neben den Canaanitern hier und an mehreren anderen Stellen stimmt. Mit den beiden letzten Stämmen, den Hevvitern und Jebusitern, kehrt die Aufzählung aufs Gebirge zurück, und zwar zunächst aufs nördlichere. Die Hevviter wohnten nach Jos. 11, 3 und Iud. 3, 3 unter dem Hermon, nach Gen. 34, 2 auch in Sichems, nach Jos. 11, 19 in Gibeons Gegend; die Jebusiter aber zwischen die Hethiter hinein, besonders in Jerusalem, Jos. 11, 3: 15, 8. 63: 18, 28: Iud. 19, 11. Beide Stämme stehen sehr gewöhnlich so wie hier neben einander. — „Völker grösser und stärker als du" vergl. 4, 38, nicht, als wäre grade jedes einzelne Volk zahlreicher und stärker als Israel, was bei der nicht unbedeutenden Zahl des letztern, Num. 26, 51, fast undenkbar und in v. 7 keineswegs behauptet ist; die Meinung ist, dass jene Völker theilweis, und besonders in ihrer Vereinigung, grösser und stärker sind.

Der Befehl in v. 2: „so sollst du sie bannend verbannen" verlangt allerdings die vollständigste Vernichtung, und zwar unter allen Umständen. Der Fall, dass sich Canaaniter zu Israels Religion bekehren möchten, wird, weil sehr fern liegend, gar nicht mit in Betracht gezogen, obwohl er allerdings, wie Rahabs Beispiel lehrt, eine Ausnahme bewirken konnte. Ob sie um Frieden bitten würden oder nicht, war gleichgültig, vergl. 20, 15ff. In Jos. 11, 19. 20 ist, wie aus der Geschichte der Gibeoniten in c. 9 erhellt, die Meinung nur die, dass sie nach einer besondern Vorsehung Gottes den Frieden auch nicht einmal begehrt hätten. הֶחֱרִים ist aber nirgends vernichten im Allgemeinen; die Alex. hat ungenau: ἀφανισμῷ ἀφανιεῖς αὐτούς, die Vulg.: *percuties eos usque ad internecionem;* ebenso auch Onk. Es hat immer religieuse Bedeutung. Schon das Arab. حرم *prohibuit,* bes. *a communi usu,* bedeutet in der 2ten Conj. *sacrum reddidit,* in der 4ten *devovit.* הֶחֱרִים heisst dasjenige, was Gott oder seiner

Ordnung widerstrebt, mit Gewalt, wenn es lebte, durch den Tod, vergl. Lev. 27, 29, in seine Botmässigkeit bringen, vergl. 2, 34: 3, 6: 13, 16: 20, 17: Jos. 2, 10: 8, 26: 10, 28. 35. 37. 40: 11, 12. 21: besonders Mich. 4, 13, aber auch Jes. 11, 15, wo die Zunge des Meeres Egypti deutlich als eine dem Herrn und seinen Rathschlüssen im Wege stehende gedacht ist. Es bezeichnet eine Handlung, die auf dem Gebiet des Gottwidrigen einigermaassen dem Opfern auf dem Gebiet des Gottwohlgefälligen entspricht, daher auch חֵרֶם und זֶבַח Jes. 34, 5. 6 parallel stehn können. Nur hat der Unterschied statt, dass es sich bei ihm nicht sowohl um Darbringung einer Gabe an Gott, als vielmehr um Vollstreckung eines göttlichen Gerichts handelt. Und deshalb kann einerseits auch der Herr selber, Jes. 34, 2: Jer. 25, 9: 51, 3: Jes. 11, 15, können andrerseits selbst unpriesterliche Männer, vergl. zu c. 13, Subject sein, kann das bannende Weihen sogar mit entweihn, חִלֵּל, als synonym verbunden werden, Jes. 43, 28, kann es auch zuweilen in etwas allgemeinerem Sinne stehn, cf. Jes. 37, 11: 2 Par. 32, 14: Dan. 11. 44. Wie schon Ex. 23, 24: Num. 33, 52, vergl. auch Ex. 34, 15: Lev. 20, 23: Num. 21, 3: 31, 7, so wird also auch hier den Kindern Israel nicht ein gewöhnlicher, sondern ein heiliger Krieg aufgetragen. Und ist schon sonst die Weltgeschichte das Weltgericht, so sollen sie mit klarem Bewusstsein an ihr als einem solchen mitwirken. Die Voraussetzung bildet die nie aus den Augen verlorene, absonderliche Gottlosigkeit der Canaaniter, Gen. 15, 16: Lev. 18, 24 ff.: 20, 23: Deut. 9, 4, die sich besonders durch ihren entmenschlichenden Cultus verräth, vergl. zu v. 4, und die, wenn sie etwa auch bei Israel heimisch werden sollte, es seines Vorzugs vor ihnen, so lange sie dauert, berauben müsste, vergl. 4, 26 ff. Wenn man bei alle dem die Sittlichkeit und den göttlichen Ursprung unseres Gebots in mannigfacher, oft sehr trivialer Weise in Anspruch genommen hat, so hat man vergessen, neben der Ursach den heiligen Zweck der Verbannung ins Auge zu fassen, wie den zu v. 1 angedeuteten, so auch den eigentlichen und höchsten. Vater und ähnliche Ankläger haben daher in ihren Angriffen die Vertheidigung selber schon vorbereitet. Fast überall, wo der Vertilgung der unglücklichen Canaaniter gedacht wird, wird auch die Gefahr hervorgehoben, die ihre Verschonung für Israels heilsgeschichtliche Bestimmung haben würde: vergl. ausser unserer Stelle v. 16. 25: 12, 30: 20, 18: Ex. 23, 33: Num. 33, 55. In der That hätte Israel, wenn vermengt mit den Canaanitern, wenn nicht wenigstens in der entschiedensten Ma-

jorität, der gegenüber die Minorität verschwand, unmöglich das ihm für alle Zukunft anvertraute Gut unveräussert hindurch retten können. Die Kräfte, die ein einzelnes Völkchen einer ganzen Welt gegenüber hat, sind gering; die Macht des Fleisches dagegen, die in Israel selbst mit dem Heidenthum conspirirte, vermochte viel. Statt einem Moses, einem Samuel u. s. w. religieusen Fanatismus vorzuwerfen — von Nationalhass ist überall keine Spur, am wenigsten in den betreffenden Gesetzesstellen, wo uns überall die Neigung zu Bündniss und Verschwägerung entgegentritt — kann man nur die Schwäche des so leicht verführbaren menschlichen Herzens anklagen, die solche Schutzwehr, wie die Vernichtung der Canaaniter war, nöthig machte, und die Geduld dessen bewundern, der es nicht verschmähte, alttestamentlich anzufangen, um neutestamentlich aufhören zu können. — Die Erfüllung unseres Gebotes, mit der Israel schon im Kampfe mit dem König von Arad begonnen hatte, Num. 21, 1—3, dann in dem mit Sihon und Og, lehrt besonders das Buch Josua, vergl. c. 11, 11. — „Gewähre ihnen keinen Bund und erbarme dich ihrer nicht! In der Construction des כָּרַת mit לְ deutet sich an, der Herr werde ihnen Macht genug geben, um den Bund ganz nach ihrem Belieben wie feststellen, so auch versagen zu können: Jos. 9, 6: 1 Sam. 11, 1: Ex. 23, 32: 34, 12. 15: 2 reg. 11, 4 et al. — ihre Schuld werde also desto grösser sein.

V. 3. „Und verschwägere dich nicht mit ihnen." Indem Moses vom Bündniss zur Verschwägerung fortschreitet, giebt er zu verstehn, wozu ein Bündniss führen würde, und bereitet auf den Grund vor, weshalb er es verbieten muss. Sofern der Canaaniter nicht als solcher, sondern als Götzendiener in Betracht kömmt, musste unser Verbot, was schon Ex. 34, 16 ertheilt worden, von der Verschwägerung mit allen Heiden, von denen irgendwie Verführung drohte, zurückschrecken. Der Verfasser von 1 reg. 11, 2 konnte es daher auch gegen Salomos Verheirathungen anziehen. In einem Falle, wie der in c. 21, 10—14 statuirte ist, war, weil der Einfluss der Eltern der Frau, auch die Gefahr der Verführung zum guten Theil abgeschnitten. v. 4. „Denn weichen machen — s. v. a. verführen, 1 Sam. 12, 20, — wird er deinen Sohn von mir weg." Die Gefahr der Verführung droht nicht so sehr von der canaanitischen Frau, als von ihrem Vater, der durch sie eine Bedeutung für den Israeliten gewinnt. „Und es entbrennt der Zorn des Herrn und er vernichtet dich schleunig", מַהֵר wie 4, 26. Mit dem nicht

zögernden Gericht ist das sicher eintreffende gemeint, vergl. zu v. 10. Als Beispiele, durch welche sich die Weissagung unseres Verses bewährt, führt Osiand. aus dem A. T. den Salomo, 1 reg. 11, 2, den Ahab, 1 reg. 16, und den Joram, Ahabs Schwiegersohn, 2 reg. 8, 18 an.

V. 5 und 6. Sofern im Bisherigen lag, dass man sich nicht in religieuse Gemeinschaft begeben solle, kann sich die folgende Verordnung, welche eigentlich nur vollendend verlangt, dass man besonders in Beziehung auf die Träger der religieusen Eigenthümlichkeit die Gemeinschaft unmöglich mache, als positiver Gegensatz anschliessen. „Sondern so sollet ihr ihnen thun! ihre Altäre sollet ihr ausrotten, und ihre Seulen zerbrechen und ihre Baumseulen abhauen und ihre Bilder mit Feuer verbrennen." Dasselbe Gebot schon in Ex. 34, 13, eine Erfüllung desselben durch den König Asah 2 Par. 14, 2. Neben den Altären werden die Seulen und Ascheren um so besser erwähnt, als sie oft mit ihnen verbunden zu sein pflegten. Besonders standen die Ascheren, wie überhaupt auf heiligen Höhen, Jer. 17, 2: 1 reg. 14, 23: 2 reg. 17, 10, so besonders neben c. 16, 21, oder auf dem Altar, Iud. 6, 25; vergl. auch die Zusammenstellung Jes. 17, 8: 27, 9: 2 Par. 34, 4. 7. מַצֵּבָה, an sich eine Erhöhung, besonders ein Steinmal, Gen. 28, 18: 31, 45: 35, 14. 20: Ex. 24, 4, ist dann das Symbol Baals, dem es 2 reg. 3, 2: 17, 10: 10, 26. 28 ausdrücklich zugeeignet wird, und findet sich daher häufig sowie hier mit der אֲשֵׁרָה verbunden, vergl. 12, 3: 16, 21. 22: Ex. 34, 13: 1 reg. 14, 23: 2 reg. 17, 10: 23, 14: 2 Par. 14, 2: Mich. 5, 12. 13. Die אֲשֵׁרָה aber ist zunächst nicht ein anderer Name der Astarte, als der Glücksgöttin, wie Gesenius im Thes. und viele andere annahmen (de Wette, bibl. Archäol. §. 233, Münter, Rel. der Carth. S. 63, Creuzer, Symb. I S. 66, Winer im Reallex., Knobel zu Jes. 17, 8) ist zunächst überhaupt nicht Name einer Gottheit, sondern, wie Altar und Seule, ebenfalls ein religieuses Symbol zu Ehren der Astarte, wie Movers (Phön. I S. 561 ff.), Keil (zu den B. der Kön. S. 222), Bertheau z. Iud. 3, 7 und Strauss (Nahum. p. XXIII), vergl. auch Ewald (Gesch. Israels, 2te Ausg., III S. 390) richtig nachgewiesen haben. Dass אֲשֵׁרָה zuweilen ganz wie Astarte neben Baal steht, Iud. 2, 13: 10, 6: 1 Sam. 7, 4: 12, 10, dass von ihren Propheten die Rede ist, 1 reg. 18, 19, von einem Dienste, der ihnen erwiesen wird, Iud. 2, 13, beweist nur dieselbe Identificirung der Bilder und der dadurch dargestellten Götter bei den heiligen

Schriftstellern, die schon zu c. 4, 19 aufgewiesen worden ist. [1]) Nirgends wird die Ascherah von ihrem Bilde — 1 reg. 15, 13 wird mit Unrecht von Gesenius u. A. angeführt, — wohl aber wird die Astaroth von der Aschera unterschieden, 2 reg. 23, 6. 13. 14. 15. Dass die heil. Schrift wenigstens fast durchgehends an das Symbol der Göttin denkt, wo sie von Ascherah redet, erhellt schon aus der vorhin erwähnten häufigen Zusammenstellung mit מַצֵּבָה, und besonders dann auch aus den Verben, die sie für ihre Einführung, נָטַע c. 16, 21, הֶעֱמִיד 2 Par. 33, 19, ja auch בָּנָה 1 reg. 14, 23, und ebenso für ihre Verwerfung, כָּרַת, גָּדַע und שָׂרַף gebraucht, 2 reg. 23, 6ff.: 18, 4: Iud. 6, 25f. Dies Symbol aber war nicht ein geweihter Hain — wie allerdings die Alex. an vielen Stellen; die Vulg. und Luther übersetzen: nirgends, auch in c. 16, 21 nicht, führt eine sichere Spur darauf; dagegen wird es von den grünen Bäumen, unter denen es errichtet wurde, 1 reg. 14, 23 deutlich unterschieden, vergl. auch 2 reg. 17, 10: Jes. 57, 5: Jer. 17, 2. Movers Ansicht, dass es eine emporragende Seule von Holz oder ein grader Baumstamm, dessen Aeste und Krone abgehauen waren, gewesen sey (S. 568), wird durch die Abbildungen auf den Ruinen Ninives im Ganzen bestätigt. Neben dem Symbol des Baal (Assar, Assur, Assarak), nämlich einer kreisförmigen Scheibe, über welche ein menschlicher Oberkörper mit Adlerflügeln und Schwanz hervorragt, sieht man eine Art von heiligem Baum, ohne Zweifel als Sinnbild der Astarte (bei den Assyrern Yastara), und zwar, wenn auch verschiedengestaltig, so doch immer ein Stamm, der in Blätter ausläuft, aber oft so ausgeputzt ist, dass er von einer Seule nicht leicht unterschieden werden kann, vergl. Rawlinson, Outlines etc. p. XX und O. Strauss l. c. Damit stimmt es auch, dass die Mischnah, tract. succ. verbietet, den Lulab, den die Juden am Laubhüttenfest zu tragen pflegen, von einer אֲשֵׁרָה zu nehmen. אֲשֵׁרָה dürfte nach alledem nicht mit einer Wurzel אָשַׁר in der Bedeutung glücklich sein, nach אִשֵּׁר „glücklich preisen", sondern mit dem gewöhnlichen אָשַׁר grade sein (verwandt mit יָשַׁר) zusammenhängen und einfach *recta* heissen, dem so häufig mit ihm verbundenen מַצֵּבָה genau entsprechend. Uebrigens ist die Erinnerung an den Baals- und Astarten-Cult schon an sich genügend, um den Abscheu erklärlich zu machen, den das gött-

1) Nach Movers S. 566 ist auch das so entsprechende Ὀρθία oder Ὀρθόσια als Bezeichnung der Göttin, die Orestes aus Tauris geholt haben soll, Herod. IV, 87: Paus. III, 16. 6, zu vergleichen.

liche Gesetz wie gegen seine Anhänger, so auch gegen ihn selber ausdrückt. Wenn irgend welch anderer Abfall vom Herrn, so zog namentlich dieser zu Baal und Astarte unmittelbar sittliche Fäulniss und Verwesung nach sich. Das Schandbild der Aschera 1 reg. 15, 13: 2 Par. 15, 16, die Geräthe des Cultus für Baal und Aschera 2 reg. 23, 4, die Zelte der Aschera, gewebt von den Frauen unter den Zelten der Hierodulen, 2 reg. 23, 7, und die Erwähnung dieser Hierodulen und der vierhundert Propheten der Aschera 1 reg. 18, 19, geben die Belege. — Von den Götzenbildern, von denen zuletzt die Rede ist, sollte man nach v. 25 auch nicht einmal das Silber oder Gold verschonen.

V. 6. Treffend tritt grade nach dem Verbote solcher Greueldenkmale die subjective Begründung ein, welche die objective in v. 4 noch erst recht vollständig macht: „denn ein heiliges Volk bist du dem Herrn deinem Gott; dich hat der Herr dein Gott erwählet, dass du ihm zum Eigenthumsvolke seist, vor allen Völker, welche auf der Erde": s. v. a. denn du bist zu alle dem zu hoch und zu vornehm durch die Erwählung deines Gottes. Moses appellirt an unserer und den ähnlichen Stellen, vergl. besonders c. 14, 2. 21, gestützt auf des Herrn eignes grosses Wort Ex. 19, 5 an die Würde, die das Volk Gottes als solches hat, und um keinen Preis vergeuden darf. קָדוֹשׁ ist auch in Beziehung auf Menschen im Unterschied von unserem heilig im moralischen Sinne, s. v. a. erhaben; es bezeichnet die hohe Stellung und Würde des Volkes Gottes als eines solchen, vermöge deren es sich rein erhalten muss von der Unreinigkeit der Greuel, Lev. 11, 44, so gewiss als der Herr rein davon ist. Der Herr verheisst diese Würde als eine noch von der Bundestreue abhängige, Ex. 19, 6: Deut. 26, 19, aber doch als eine, die auch sofort mit dem Bundesverhältniss irgendwie vorhanden ist. Israel soll seine Würde bewahrheiten und beweisen, Ex. 22, 30: Lev. 11, 44. 45 („und ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig"): 19, 2: 21, 6 „heilig sollen sie sein ihrem Gotte und den Namen ihres Gottes nicht entweihen" (nämlich die Priester): denn es besitzt bereits dieselbe, c. 14, 2. 21; die Idee, die sich andeutet, hat in Wahrheit ihre Verwirklichung begonnen, und strebt, ähnlich wie das so eng damit verbundene allgemeine Priesterthum, Ex. 19, 6, der neutestamentlichen Vollendung entgegen. סְגֻלָּה ist ein ganz synonymer Begriff und findet sich wie in der Grundstelle Ex. 19, 5, so auch ausser hier, noch in c. 14, 2 und 26, 19 mit קָדוֹשׁ beisammen, um wesentlich dasselbe auszu-

drücken. Es bezeichnet keineswegs das Eigenthum nach der Seite seines Verpflichtetseins. In den Stellen, wo es nicht in Beziehung auf Israel steht, 1 Par. 29, 3: Koh. 2, 8 ist es das besonders kostbare Eigenthum, in Silber oder Gold, oder Kleinodien bestehend, vergl. auch Mal. 3, 17. Mit Recht bemerkt Fagius zu Ex. 19, 6, es bezeichne *rem caram, pretiosam, quae ab omnibus expetitur.* Der Ap. Petrus I c. 2, 9 hat dafür λαὸς εἰς περιποίησιν, Paulus Tit. 2, 14 λαὸς περιούσιος. Indem also Moses in dieser Weise seine Ermahnungen motivirt, erinnert er aufs mächtigste an des Herrn wunderbare Gnade gegen sein Volk, — daher auch hier und 14, 2. 21 nicht „du sollst ein heiliges Volk sein" sondern „du bist es" — und nimmt die Dankbarkeit dafür in Anspruch. Er wendet sich an diejenige Seite des Herzens, von der aus es sich noch am ersten tiefer bewegen lässt.

V. 7—11. Indem er v. 7 und 8 zunächst noch bei jener Gnade stehen bleibt, gewinnt er für seine dann folgende positive Parenese, treu am Herrn zu halten, schon im Voraus eine Grundlage und kann demnach dies Mal, statt motivirend, ermahnend schliessen. — v. 7. „Nicht weil ihr zahlreicher gewesen, als alle Völker, hat euch der Herr lieb gewonnen, dass er euch erwählt hätte." Einer solchen Verneinung musste Israel fast mit Lächeln beistimmen; sonst dürfte Moses nicht, ohne Widerspruch zu fürchten, hinzusetzen: „denn ihr seid das kleinste von allen Völkern", wozu v. 1 zu vergleichen. Wenn es aber selbst diesen äusseren Grund fahren lassen musste, so wird es auch die Lust verloren haben, etwa gar innere geltend machen zu wollen, wie Tugend und dergl. Wiederum aber, wenn der Herr die geringe Zahl nicht angesehn hat, so hat er damit den leuchtendsten Beweis gegeben, dass er auch in dem Schwachen mächtig zu sein vermag, und dass er also der rechte Wunder-Gott ist, dass seine Liebe ganz besonders hoch angeschlagen werden muss. Mit חָשַׁק deutet Moses auf das Innige seiner Liebe hin, Gen. 34, 8, vergl. zu 21, 10. — v. 8. „Sondern weil der Herr euch liebte und um den Schwur zu halten, welchen er geschworen euren Vätern." Indem sich Moses vor dem kühnen: „sondern weil er euch liebte, liebte er euch", nicht scheut, und mit der Herbeiziehung des Schwurs, so den Vätern geschworen, wesentlich auch noch nichts anderes sagt, drückt er jedenfalls mehr Wahrheit aus, als wenn er auf irgend etwas anderes recurrirt hätte. Sagt er auch eigentlich ein Geheimniss, das der Reflexion nicht ganz genügen kann, so doch

eins, das allein der innersten Erfahrung entspricht, und das zuletzt auch für das Nachdenken mehr und mehr Licht gewinnt: vergl. zu 4, 37 und 10, 14. — Nachdem er noch daran erinnert, wie dieser Gott, der sich das Kleinste erwählte, dennoch das Grösste vollbracht habe, darf er mit vollstem Rechte in v. 9 fortfahren: „So erkenne denn, dass der Herr dein Gott die Gottheit ist, — הָאֱלֹהִים, der Inbegriff alles Göttlichen, wie 4, 35, vergl. 10, 17: der Gott der Götter, der Herr der Herren, — der zuverlässige Gott“ — אֵל, vergl. zu 4, 24 — „welcher den Bund und die Huld hält denen die ihn lieben und seine Gebote halten bis ins tausendste Glied.“ — v. 10. „Und seinem Hasser in sein Antlitz vergilt, ihn zu vertilgen.“ Nach den Erweisungen darf er den Glauben verlangen, grade wie c. 4, 32 f., und zwar, dass Gott der wahre Gott, und zugleich der wahrhaftige Gott, der sein Wort hält, Jes. 49, 7 und Hos. 12, 1, und daher denn auch ebensowohl der gnädige, wie der heilige Gott. Das eine schliesst sich immer mit Nothwendigkeit an das andere an. Mit besonderem Nachdruck nimmt Moses im Gegensatz zum Götzendienst diese inhaltsreiche Entfaltung des Wesens des wahren Gottes wieder auf, die der Herr ihm schon selber im Decalog entgegengestellt hatte, modificirt er auch das Einzelne ein Wenig. Statt Huld thuend, sagt er verstärkend, „die Huld bewahrend“; und sinnvoll fügt er noch den Bund hinzu. Der Bund, den der Herr hält, ist selber nichts als Huld, und all seine Huld wiederum gestaltet sich zum Bunde. Beides ist also eins, vergl. v. 12, und es als eins kennen zu lehren, ist besondere Absicht unseres Bundesbuchs. Stellt der Bund auch zugleich Ansprüche an Israel, so doch eigentlich keine anderen, als die, Hoheit und Heil zu geniessen. Die Beobachtung der Gebote ist selber schon Hoheit, vergl. 26, 18 „dass du ihm seiest zum Eigenthumsvolk, wie er dir verheissen, und dass du haltest all seine Gebote.“ Und wiederum, ist auch selbst jedes Gesetzeswort des Herrn Huld, so erweist er doch nicht das geringste Heil, ohne unter der Voraussetzung, dass es mit entsprechender Gegenerweisung beehrt werde; vergl. Dan. 9, 4. Mit der Heilserweisung zugleich schliesst sich die Gerechtigkeit gegen die Bösen um so besser an, als dieselbe nicht blos an sich, sondern auch, sofern sie den Frommen zu Gute kömmt, Gott bewährt, cf. 2 Macc. 6, 13, „denn das ist eine grosse Gnade, dass Gott den Sündern steuert, dass sie nicht fortfahren“, etc. Die Gerichte über die Welt sind die Erlösungen der Gemeinde, bei

der sie ihr Haupt aufheben darf, und ebenso umgekehrt, wie besonders heut zu Tage. Wie es aber Energie ist, dass der Herr auch noch die Kinder und Kindeskinder für die Sünden der Väter, so auch, dass er schon die Sünder an ihrem Theil selber zur Strafe zieht. Und schon um der Ergänzung willen war es angemessen, dass Moses hier noch statt des ersteren dies letztere Moment hervorhob. Wie der Zusammenhang mit v. 8 auf dasselbe führte, wurde S. 37 bemerkt. אֶל־פָּנָיו — der Sing. des Suff. steht, indem sich die Hasser in eine einige grosse Hass- oder Feindespersönlichkeit zusammenfassen — wird von Onk., Ps. Jo. vom Syrer, Kimchi, Vatabl. u. And. sachlich richtig durch *in vita ipsorum* übersetzt, obwohl, wie schon aus אֶל־ erhellt, nicht genau genug: vergl. übrigens zu 21, 16. Mehr als ungenau ist *statim* (Vulg.), auf der Stelle (Geddes) und *praesentissima pernicie* (Dathe). פָּנִים ist, vergl. 4, 37: Ex. 33, 14: 2 Sam. 17, 11 s. v. a. Person, also „ihn — in eigner Person"; doch würde nicht אֶל־ gebraucht sein, wenn nicht die Bedeutung Angesicht dabei festgehalten wäre. „In sein eignes Angesicht" s. v. a. so dass er es ihn aufs bestimmteste selbst empfinden lässt, ohne doch im Geringsten von ihm gehindert werden zu können. Calvin: *significat eos certo sensuros, quod spernunt, judicium, ac si ante oculos illud repraesentaret.* Die nachdrückliche Versicherung: „Nicht zögert er dem, der ihn hasst", — sc. mit dem Gerichte, vergl. Hab. 2, 3 und besonders 2 Petr. 3, 9 — und die affectvolle Wiederholung: „ins Angesicht vergilt er ihm" nehmen sichtlich auf den Zweifel Beziehung, der sich so leicht dagegen erhebt, und demnach auch auf den Grund desselben, auf das so oftmalige scheinbare Zögern Gottes. Sie wollen also ein scheinbares Zögern Gottes, wollen seine ἀνοχή und μακροθυμία, wovon Röm. 2, 4 die Rede ist, nicht leugnen, sondern trotz ihrer Gottes Strafenergie behaupten. Und beides verträgt sich ja auch sehr wohl mit einander, ja fordert sich, genauer besehen, gegenseitig. Wo rechte Energie ist, muss auch statt der Uebereilung Ueberlegung und ἀνοχή sein. Gottes Gerichte richten oft langsam, aber sicher. Der Sinn des: „er zögert nicht" ist „er ist nicht unthätig, ist vielmehr schon immmer dabei, den Sünder zu vernichten; selbst was er thut, um ihn zu bekehren, ist, wenn es nicht anschlägt, ein Mittel ihn zu verderben, vergl. zu 2, 30. Dass das A. Test. immer wieder, trotz mancherlei Anfechtungen, die Betheuerung erneuert, die gerechte Vergeltung Gottes bewähre sich schon den Sündern selber gegenüber — eine Betheuerung, für die das sorg-

fältiger beobachtete Leben mehr Zeugniss ablegt, als es oft scheint, — dass es auch im Buche Hiob keineswegs davon abgeht, ist, wenn ein Ausfluss der ihm eigenthümlichen Beschränktheit, so doch auch zu gleicher Zeit wieder der Beweis eines wunderbar kräftigen Glaubens an den lebendigen Gott, wie er dem Christenthum nie abhanden kommen sollte. Ganz unwillkührlich verbindet sich wieder mit der Forderung eines so lebendigen Glaubens in v. 11 diejenige, ihn durch den Gehorsam zu bewähren.

V. 12—26.

So sehr auch Moses schon hier darauf aus ist, nach dem Muster des Decalog, namentlich durch Verheissung seiner Predigt gegen den Götzendienst Nachdruck zu geben, so entschieden kömmt doch die Schilderung sowohl dessen, was der Herr im Fall des Gehorsams an Israel, als auch desjenigen, was er an den feindlichen Völkern thun will, zum Schluss jedesmal speciell auf das Verbot der falschen Toleranz zurück. Erstere in v. 12—16. — v. 12. „Und es geschieht, wenn ihr höret ... und haltet ..., so hält der Herr den Bund und die Huld“ etc. Schon עֵקֶב (für עֵקֶב אֲשֶׁר Gen. 22, 18: 26, 5 et al. oder עֵקֶב כִּי 2 Sam. 12, 10: Am. 4, 12) drückt sehr bestimmt den Gedanken der Gegenseitigkeit aus; überall liegt ihm die Beziehung auf Lohn oder Strafe zu Grunde, vergl. 8, 20: Num. 14, 24; besonders lässt dann auch die Correlation des: wenn ihr haltet, so hält der Herr, die sich schon in v. 9 andeutete, die Gegenseitigkeit heraustreten. Es kommt nur auf Israel an; der Herr lässt es seinerseits nicht fehlen. Immerhin aber ist doch das Heil ein Bedingtes, und das Paulinische: ἀμεταμέλητα τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ θεοῦ Röm. 11, 29 widerspricht nicht absolut. Endlich wird Israel die Bedingung doch erfüllen, unter der sich das Heil allein vermitteln kann: sonst hätte der Herr es überhaupt nicht erwählt. Keinenfalls wird sich eine Generation in demselben der Unwiderruflichkeit der Erwählung zu getrösten haben, die zur Erfüllung der Bedingung nicht geneigt ist. Das Reich Gottes kommt und muss kommen ohne unser Gebet; aber wir haben zu bitten, dass es auch zu uns komme. Zu schwer ist die Erfüllung der Bedingung nur scheinbar. Soll Gottes Wille gethan werden, so ist sein Wille doch vor allem der, dass man glaube an den, den er gesandt hat. — v. 13. Moses stellt eine

grosse Nachkommenzahl und reichlich zu leben für dieselben in Aussicht. Von den Früchten der Erde nennt er die drei hauptsächlichsten, Getreide, Most und Oel, von den Thieren die beiden Hauptklassen, Rinder und Schafe. Das hauptsächliche repräsentirt zugleich das nebensächliche. שְׁגַר, wofür Ex. 13, 12 שֶׁגֶר steht, ist nach der Zusammenstellung mit Leibesfrucht c. 28, 4. 18, vergl. auch v. 51, und nach dem Chald., Syr. und Sam. שַׁגַּר, im Pa. *misit, projecit*, der junge Wurf des Viehs. עַשְׁתְּרוֹת, das von dunkler Etymologie ist, und nur noch in den cit. Versen von c. 28 vorkömmt, werden demnach die Lämmer sein. Die alten Versionen, Alex., Onk. und der Syr. haben allerdings „Heerden." Die Alex. übersetzt aber auch שְׁגַר und שֶׁגֶר so unbestimmt. Kimchi erklärt נקבות הצאן, Schaafmütter, mit Beziehung auf עַשְׁתְּרָה, und Gesen. *Veneres pecoris*. Aber nicht blos die wiederkehrende Zusammenstellung mit שְׁגַר, sondern auch der Fortschritt des Gedankens hier sprechen dagegen. Erst in v. 14 steigt Moses zum Segen über die Alten auf. In wiefern auch der niedere Segen der Mehrung und des Gedeihens seine höhere Bedeutung hat, wie er schon in dieselbe Todesnacht einen Morgenglanz aus der Ewigkeit fallen lässt, über die nachher ein vollständigerer Triumph gefeiert werden sollte, ist schon zu c. 1, 10 erinnert worden. Wo in Folge des Gehorsams Gemeinschaft mit Gott ist, da muss unvertilgbares Leben quellen. Ja grade dafür, dass Israel im Dienste seines Gottes den Tod verhängt, muss es sich des Lebens erfreuen. Dieser Tod ist nur die Negation des Todes. Er wehrt den canaanitischen Todeswurm ab. — v. 15. Zur Ergänzung gesellt sich die Abwehr des verderblichen bei. „Und es macht weichen der Herr von dir alle Krankheit und alle bösen Leiden Egyptens." Der Ausdruck הֵסִיר scheint davon auszugehen, dass bisher noch Krankheit oder wenigstens Same dazu in Israel vorhanden, oder dass dergleichen im Eindringen auf dasselbe begriffen sey. Wo noch Sünde, da auch noch die Vorboten des Todes, so gut wie der Tod selber. Wo aber die Sünde gehoben wird, da heisst's: alle Schwachheit um und an, wird von mir sein abgethan. Gleich, wo der Herr seinem Volke Gesetze stellt, verheisst er auch, auf es nicht die Krankheit zu legen, die er auf Egypten gelegt, Ex. 15, 26. Es war ein merkwürdiges Zusammentreffen, dass das Land, was zunächst Heidenthum und Welt Israel gegenüber repräsentirte, auch die Macht der Krankheit und des Todes, der die Welt unterliegt, zur Dar-

stellung bringen musste. Schon Plinius, h. n. lib. 26, c. 1 nennt Egypten eine Genetrix der schwersten Krankheiten; Wagner, Naturgesch. des Menschen II S. 270 bezeichnet es als einen Focus der Seuchen. De Chabrol sagt, Egypten könne bei seiner gleichmässigen Temperatur nur eine kleine Zahl von Krankheiten haben, aber sie seyen zum grossen Theil furchtbar. In der Descript. t. 13 p. 216 werden vier Jahreszeiten in Beziehung auf den Gesundheitszustand unterschieden. In der ersten, der feuchten, brechen die Augenkrankheiten, die Lazarethfieber und die Diarhöen aus, die besonders die Kinder in furchtbarer Weise wegraffen, ebenso faulichte Krankheiten, hervorgebracht durch die gallichten und schleimigten Säfte; in der dritten, der kranken, Jahreszeit nehmen die Krankheiten einen unregelmässigen Character an; die Wunden werden leicht vom Brand ergriffen. (S. bei Hengstenb, die Bücher Mosis S. 224.) Besonders sind unter den „bösen Leiden Egyptens" nach c. 28, 27. 35 der bösartigste Aussatz, die Elephantiasis, warscheinlich auch Pest und ähnliches zu verstehn. — v. 16. Als Folge fügt Moses zunächst noch verheissend die vollständige Vernichtung der Feinde bei, cf. Num. 14, 9, gewinnt damit aber einen Anknüpfungspunkt für die ermahnende Wiederholung des: „nicht schone dein Auge ihrer (cf. v. 2) und nicht diene ihren Göttern, denn ein Fallstrick ist es dir": es, nämlich das Dienen, vergl. c. 4, 6. Der Ausdruck: ein Fallstrick sein, oder einfangen, von der Jagd entnommen, wird nirgends von dem zur Sünde verleitenden, sondern stets von dem in Unglück, besonders auch in Strafe und Gericht stürzenden gebraucht, Ex. 10, 7: 23, 33: 34, 12: Jos. 23, 13: Jes. 8, 14, besonders Ps. 9, 17, vergl. auch v. 25 und 12, 30.

Von v. 17 ab die Verheissung dessen, was der Herr den Feinden thun wird. Dass sich die Verheissung grade auf diesen Punkt hinwendet, ist, nach der Hauptabsicht des Capitels, die sich noch im vorigen v. wieder ausgedrückt hat, zur Verbannung der Feinde zu ermahnen, nur natürlich. Nach der Einleitung in v. 17 hebt Moses zweimal mit einem Fürchte dich nicht! an, in v. 18 und v. 21, aber beide Mal nur, um sich dadurch zur Exposition dessen zu veranlassen, was Israel aller Furcht überhebt. Die Mahnung ist nur um dieser Exposition willen da, ja ist wesentlich selber nichts anderes als ein „du brauchst dich nicht zu fürchten." — v. 18. Vergl. zu dem „fürchte dich nicht" zu c. 1, 21 und 20, 3. „Vielmehr gedenke doch dessen, was der

Herr dein Gott an Pharao und am ganzen Egypten gethan hat!" Wieder dieselbe Werthschätzung der Thaten des Herrn als ewig bedeutsamer, die sich schon sonst gezeigt hat, vergl. zu 1, 41, Jehovah, der immer nur sein eignes Leben lebt, der sich ewig gleiche, muss die Thaten der Vergangenheit ewig verjüngen. Wo man nur erst seine Thaten erkannt hat, da muss es nothwendig, wie Glauben, so auch Prophetie geben. — v. 19. „Der grossen Versuchungen" etc., vergl. zu 4, 34, „und der starken Hand . . ., womit dich ausgeführt hat der Herr." אֲשֶׁר ein Accus. instrum. wie 5, 19, nicht unser „wie", wofür es Ewald §. 333[a] hält. Das folgende: „ebenso wird thun der Herr" ist gewissermaassen ein Nachsatz, für den aus dem Vorhergehenden der Vordersatz zu entnehmen ist, ebenso wie c. 3, 21. — v. 20. „Und auch die Wespe wird schicken der Herr dein Gott auf sie." Dieselbe Zusage findet sich schon Ex. 23, 28. צִרְעָה ist nach Sap. 12, 8, nach den alten Versionen und den Rabbinen die Wespe, σφῆξ, nach der Vulg. die grösste Wespe, *crabro*, die Hornisse. Die Bedeutung „Wespe" haben auch Jarchi, Münster, Vatabl., Fagius, Gerh., Osiand., Cler., Bochart (hieroz. III p. 407 ff.), Dathe, Rosenm., Baumg. und Knobel festgehalten, während Saad. Aben-Esra, D. Mich. und Vater Krankheit oder Plage im Allgemeinen deuteten. Sie konnte nur dadurch Anstoss geben, dass sie auf ein Wunder hinauszuweisen schien, von dem die nachherige Geschichte nichts weiss. Die Nachricht bei Aelian, H. A. 11, 28, dass die Phaseliter, ein canaanitisches Geschlecht, von Hornissen aus ihrer Gegend verjagt worden seyen, kommt nicht in Betracht. Nach Jos. 24, 12, wonach die beiden Könige der Amoriter von Wespen verjagt worden, ist nichts ausserordentliches gemeint, ist der Sinn überhaupt nicht, der Herr wolle schon durch die Wespen allein etwas besonderes ausrichten. Es ist nur eine solche Vertilgung der Canaaniter gemeint, wie das Buch Josua sie uns erzählt. So ist die Wespe zwar nicht uneigentlich zu nehmen, wie Knobel behauptet, es sey nichts anderes als Schrecken gemeint, den der Herr über die Feinde schicken wolle; Ex. 23, 28 wird sie sichtlich als etwas besonderes dem Schrecken beigefügt und hier wird sie zu denen in Beziehung gesetzt, für die sie grade in eigentlicher Gestalt in Betracht kömmt; sie ist eigentlich und vor allem selber gemeint, aber sie repräsentirt allerdings zugleich alles andere ihr gleichartige mit, nämlich alles Unscheinbare, womit der Herr unerwartet, aber oft sehr nachdrücklich zu Hülfe kömmt.

Der Psalmist, der Ps. 44, 4 die Stelle aus Josua wieder aufnimmt, kann daher statt der Wespe Gottes Rechte, seinen Arm und das Licht seines Angesichts setzen. Die eigentliche Wespe kann deshalb mit verstanden werden, weil sie, wenn auch zunächst gar nicht zahlreicher gegen die Feinde als gegen Israel selbst, doch viel empfindlicher gegen erstere geschickt wurde. Für die in ihrem Gotte freudige Gemeinde war sie fast so gut wie nicht vorhanden. Für die bereits entmuthigten Feinde dagegen — Ex. 23, 28 geht die Sendung des Schreckens voran — war's als hätte sie sich auf sie allein gewandt. Bei ihnen half sie, wie die Entmuthigung und das Missvergnügen steigern, so auch die Niederlage vorbereiten. Sobald die Feinde aber erst geschlagen waren — und unsere Stelle fasst im Unterschied von Ex. 23, 28 und Jos. 24, 12 erst diesen Zeitpunkt ins Auge — „bis dass die Uebriggebliebenen (nämlich nach der Schlacht) und die sich Verbergenden umkommen", wandte sie sich in aller Objectivität viel zahlreicher gegen sie. Die Verwundeten, denen sie zu einer furchtbaren Plage wurde, waren für sie ein anziehendes Object, und dieselben Orte, wo man sich zu verbergen pflegte, nämlich die Felslöcher und Erdenklüfte, Jes. 2, 10 ff., sind auch ihre Aufenthaltsörter, Jes. 7, 19. Hier wurde sie die Vollenderin der Schlacht. מִפָּנֶיךָ gehört übrigens nach den Accenten nicht zu „sich verbergend", sondern zu umkommen.

V. 21. Um sein „Fürchte dich nicht" der Eindringlichkeit wegen wieder aufzunehmen, gebraucht Moses das sonst öfter, cf. 1, 29 und 31, 6, dem לֹא תִירָא synonym beigesellte לֹא תַעֲרֹץ. „Denn der Herr dein Gott ist in deiner Mitte." Wie sehr diese Hervorhebung, dass der Herr unmittelbar in eigner Person seinem Volke gegenwärtig sey, vergl. S. 36, mit der Absicht unseres Buchs, zu ermuthigen, zusammenhängt, ist namentlich gleich an unserer Stelle sehr deutlich. — v. 22. Da der Herr selber schon Ex. 23, 29. 30 eine Allmählichkeit der Eroberung angedeutet hat, bereitet Moses auch hier noch auf dieselbe vor, aber nur, um die totale Vernichtung der Feinde nichtsdestoweniger als durchaus möglich in Aussicht zu stellen. „Und es zieht heraus — vergl. zu v. 1 — der Herr dein Gott diese Völker vor dir nach und nach; du darfst sie nicht zu schnell vertilgen, damit sich nicht mehre wider dich das Gethier des Feldes." Ex. 23, 29. 30: ich will sie nicht vertreiben vor dir her in einem Jahre etc. Mit dem Gethier des Feldes sind die wilden, und besonders die Raubthiere gemeint, die theils dem Ackerbau,

Hiob. 5, 22 f., theils dem Leben selber, Lev. 26, 22: 2 reg. 17, 25 f. Gefahr drohen. Die Vorsorge ist nicht zu ängstlich. Palästina hatte selbst bei dichterer Bevölkerung seine Raubthiere, Löwen und Bären, 1 Sam. 17, 34: 2 Sam. 23, 20, und konnte, wenn Entvölkerung eintrat, wie die Geschichte der nach der Deportation der nördlichen Stämme in Ephraim Eingeführten, 2 reg. 17, 25 f. beweist, leicht zu sehr davon heimgesucht werden. לא תוּכַל ist in diesem Zusammenhange deutlich: du darfst nicht, wie יָכֹל grade in unserm Buch auch sonst gebräuchlich ist, cf. 12, 17: 16, 5: 17, 15: 21, 16: 22, 3. 19, ebenso aber auch Gen. 43, 32: 19, 22: Num. 9, 5. Uebrigens träfe es die spätern Verhältnisse in der Richterzeit auch nicht einmal, wenn es hiesse: du wirst nicht können. Nach Iud. 2, 3: 3, 1 und Jos. 23, 13 lag es später nicht sowohl am Nichtkönnen, als vielmehr am Nichtsollen. Da Israel nicht eifrig genug wollte, sollte es auch nicht die Canaaniter vertreiben; sie sollten vielmehr zu Zuchtruthen übrig bleiben; vergl. S. 75. — v. 23. „Aber es giebt sie der Herr dein Gott in deine Gewalt — לְפָנֶיךָ wie c. 1, 8 — und erschüttert sie mit grosser Erschütterung, bis sie vertilgt werden", vergl. zu 2, 15. Einen bedeutenden Anfang der Erschütterung machte der Herr in der Schlacht bei Gibeon, Jos. 10, 10. — In v. 24 steigert Moses noch. Selbst die Könige der Canaaniter will der Herr in Israels Hand geben, und selbst an ihnen, den Richtern, soll es das Gericht des Königs der Könige vollstrecken. So sehr will Gott die menschliche Mitwirkung, vergl. zu v. 1, dass die Gemeinde in Gemeinschaft mit ihm auch das Höchste zu richten bekommen soll: denn erst dadurch, dass sie sich dazu bereit finden lässt, kommt diejenige Verherrlichung zu Stande, die seinen Widerpart vollkommen beschämt, 1 Cor. 6, 3. Im Buch Josua wird besonders Israels Verfahren gegen die Könige hervorgehoben, Jos. 10, 22 ff.: 11, 12: 12, 7 f.

V. 25 und 26. Durch leichten Uebergang schliesst sich an das verheissende „und du bringst um" in v. 25, das zum Schluss noch einmal ausdrücklich ermahnende: „die Bilder ihrer Götter sollt ihr mit Feuer verbrennen: nicht sollst du begehren des Silbers oder Goldes an ihnen und es dir nicht nehmen!" Nicht einmal begehren, vergl. zu 5, 18, viel weniger nehmen. Mit Gold- oder Silberblech pflegten die Götzen überzogen zu sein, Jes. 40, 19: öfter mochten auch die Kettchen, mit denen sie befestigt wurden, golden oder silbern sein. Nur weil die Vulg., 2 Sam. 12, 30 und 1 Par. 20, 2 die

Krone ihres Moloch, statt die Krone ihres Königs hat, konnte man annehmen, dass sich David nicht mehr an unser Gebot gebunden geglaubt habe. Silber und Gold von den Götzen sind aber nicht grade darum so gefährlich, weil sie auch in Israel leicht göttliche Verehrung gewinnen, — dazu passt der Zusatz: „damit du nicht dadurch gefangen werdest“, nach dem zu v. 16 Bemerkten nicht, und ebensowenig die Motivirung: „denn ein Greuel deines Gottes ist es“, — sondern weil sie schon an sich selber Gottes Gericht auf sich herabziehn, und ihre Inhaber leicht mit ins Verderben stürzen. Mag die Erzählung 2 Macc. 12, 14 f. eine geschichtliche Grundlage haben oder nicht, sie ist im Sinne des Gesetzes erzählt. Wer sich mit חֵרֶם befasst, muss selbst ein חֵרֶם werden, wie es im folgenden v. heisst, wie auch die Geschichte Achans Jos. 7 beweist. Ausdrücklich heisst es dort in v. 13: die Kinder Israel können nicht aufkommen vor ihren Feinden, denn sie sind zum Banne. Die äussere Gemeinschaft mit dem vom Herrn Verabscheuten verräth eine innere, verräth namentlich auch einen Mangel an Furcht vor dem göttlichen Gericht, und versucht, dasselbe, statt es vollziehen zu helfen, aufzuhalten. Jacob vergräbt daher die Götzen, Gen. 35, 4; Moses zertrümmert und verbrennt das Kalb, Ex. 32, 20: Deut. 9, 21. Wo symbolische Anschauung herrschend ist, kann die göttliche Energie, wenn sie sich nicht selbst aufgeben will, nicht eher ruhen, als bis sie diese elenden Dinge des Werthes, der ihnen ein falsches, ihn entehrendes Ansehn verschaffte, entkleidet und in Asche und Staub verwandelt hat. Ueberall aber mahnt dies Gesetz, vermöge seines ewigen Inhalts, die göttliche Heiligkeit und ihren Zorn doch ja nicht gering anzuschlagen, vielmehr sich stets den ganzen Ernst ihrer Consequenz gegenwärtig zu erhalten, und demgemäss mit allem, was חֵרֶם zu heissen verdient, zu verfahren. — v. 26. „Und bringe nicht Greuel in dein Haus, und werde nicht ein Bann, gleich ihm; Ekel empfinden vielmehr sollst du davor und es verabscheuen, denn es ist ein Bann.“ חֵרֶם in innerlicher Weise ist alles, was durch seinen entschiedenen Gegensatz dem göttlichen Gerichte unwiderruflich verfallen ist, in äusserlicher, wenn die Gerichtsvollstreckung an ihm bereits begonnen hat, vergl. zu v. 2. Als Gotte widerstrebendes muss es gleich dem Unreinen Ekel erregen, vergl. zu שֶׁקֶץ Lev. 11, 11, und Abscheu. — Derselbe Gott also, der mit leichter Mühe sieben gewaltige Völker durch das kleinste Völklein bezwingt, und dem es ein Geringes

wäre, alle Götzen der Erde zu zertrümmern, er, der so vieles thut, will dennoch das eine nicht selber thun, sondern seinem Volke überlassen, nämlich die Götzen Canaans zu Grunde zu richten. Es verhält sich mit der Zertrümmerung der Götzen, wie mit der Vollstreckung des Gerichts über ihre Anbeter. Mit der blossen Vernichtung wäre wenig geholfen. Wo der Herr ein altes zu Grunde richtet, da thut er es nur, damit ein neues sprosse. Auch indem Canaan mit seinem Götzendienst hinsinkt, muss sich schon ein neues gottesdienstliches Leben regen; ja die Gerichtsvollstreckung muss selbst ein Mittel werden, das neue Leben zu befördern. Was Menschen aufgerichtet hatten, ihn zu höhnen, müssen Menschen zerstören, ihn zu preisen. Erst so, aber so in der That erreicht er dennoch trotz aller scheinbaren Niederlagen zu seiner vollen Verherrlichung seine Absicht mit dem Menschengeschlecht: und ist es auch nur ein Völklein, ja zuletzt nur Einer in diesem Volk, ist es doch einer, der wie ein Weinstock Unzählige als Reben mit sich verbindet und mit seinem heiligen Lebens-Athem durchströmt.

Cap. VIII.

Wie Moses durch Ausführung der Verheissung im vorigen Cap. einen gewissen Abschluss herbeigeführt hat, so nimmt er auch in diesem zunächst sichtlich einen neuen Ansatz. Er beginnt ganz allgemein mit der Ermahnung zum Gehorsam gegen die göttlichen Gebote, und fügt die Hülfsermahnung bei, der Wüstenführung zu gedenken, als bei welcher der Herr durch Demüthigung zum Gehorsam anzuleiten versucht habe, v. 1 und 2. Er führt alsbald aus, inwiefern derselbe grade durch Demüthigung jene Anleitung gegeben v. 3 und 4, und verlangt sodann als natürliche Folge zuerst seine Anerkennung als eines väterlichen Erziehers, als solche sodann aber auch den in v. 1 vorläufig ohne Weiteres geforderten Gehorsam, v. 5 und 6. Zur Motivirung weist er darauf in v. 7—10 auf den Umstand hin, dass Gott, um sein Recht der Forderung zu vollenden, im Begriff sey, seinem Volke statt der Wüste das herrlichste Land einzugeben, v. 7—10. Mit dem scheinbar so allgemeinen Theile hat sich aber Moses schon eine eng anpassende Grundlage für eine neue specielle Ermahnung bereitet. Durch v. 7—10 wird er veranlasst,

den bevorstehenden Besitz Canaans, wie schon in c. 6, so hier noch einmal ins Auge zu fassen. Grade er, der nach dem Vorhergehenden ein Motiv zum Gehorsam sein sollte, droht wie zum Vergessen des Herrn überhaupt, so besonders zu einem hochmüthigen zu verleiten. Und hat der Herr Israel in der Wüste vor allem gedemüthigt, hat er es dort zur Erkenntniss gebracht, dass man ohne ihn nicht einmal leben könne, so hat er ja an jener Thatsache den besten Bundesgenossen gegen einen Hochmuth, bei dem sich der Mensch einbildet, ohne ihn sich sogar seinen Reichthum geschaffen zu haben, v. 11—18. Um recht nachdrücklich zu sein, giebt Moses nicht allein die Andeutung, dass dieser Hochmuth, wie er schon an sich götzendienerisch ist, auch leicht zum offenen Götzendienst verleite, sondern bedroht Israel, falls es dahin komme, mit demselben harten Gericht, welches es nach dem vorigen Cap. an den Canaanitern zu vollziehn berufen ist, v. 19 und 20. Das Cap. theilt sich demnach allerdings in zwei Hälften von je 10 Versen, zielt aber dennoch durchweg auf die Warnung vor Ueberhebung ab.

V. 1—10.

V. 1 und 2. Der Ermahnung: „alles Gebot, welches ich dir heute gebiete, haltet“ wird in v. 2: „und gedenke all des Wegs, welchen dich der Herr dein Gott diese vierzig Jahre in der Wüste gehen machte, um dich zu demüthigen“ formell grade solche Hülfsverordnung beigegeben, wie dem Gebot, beobachte den Sabbath, durch das folgende „und gedenke, dass du ein Knecht gewesen bist im Lande Egypten“ c. 5, 15. Um das Aeussere leisten zu können, soll man vor allem etwas innerliches thun. Das Herz zuerst will wie bewahrt, auch gepflegt sein. Kann man auch Trauben lesen von den Dornen? Wandelt im Geist, so werdet ihr die Lüste des Fleisches nicht vollbringen! Gal. 5, 16. Das Gedächtniss der Wüstenführung musste schon dadurch ein mächtiger Hebel zum Gehorsam werden, dass es auf einen heiligen Schauplatz der Liebe Gottes zurückversetzte, wie es sonst kaum einen zweiten gab, vergl. c. 1, 31: 29, 4 et al. Liebe musste Gegenliebe entzünden. Aber doch war die Liebe daselbst im Ganzen noch eine verhüllte; sie war es selbst dann, wenn sie statt zu versagen, gewährte, vergl. zu v. 3, und wurde nur zu Zeiten von der Mehrzahl, im Allgemeinen nur von den wenigen Geförderten bestimmter

als Liebe empfunden. Nicht blos die Absicht, sich für das Folgende eine Grundlage zu schaffen, sondern die Natur der Sache selber leitete dazu an, die Wüstenführung als Demüthigung, die Arabah oder Niederung im Gegensatz zu Canaan als Ort der Niedrigkeit zu fassen. עִנָּה, bedrücken, in Beziehung auf נֶפֶשׁ, sie in die gehörigen Schranken zurückweisen, nämlich durch Fasten, Lev. 16, 29. 31: 23, 27. 32: Num. 29, 7: 30, 14: Jes. 58, 3. 5. 10 et al., ist hier s. v. a. zum Gefühl seiner Beschränktheit, seiner Niedrigkeit bringen, demüthigen, die Alex. ταπεινόω. Das Gedächtniss dieser Demüthigung aber musste insofern eine Triebfeder zum Gehorsam sein, als es zeigte, wie ernst und eifrig der Herr den Gehorsam zu bewirken gesucht habe. Sein Zweck war kein anderer gewesen, als Israel immer mehr zur Entscheidung zu bringen, oder, wie Moses sagt, „dich zu versuchen, zu erfahren, was in deinem Herzen, ob du seine Gebote halten wollest, oder nicht.“ Dadurch, dass Gott das Volk demüthigte, und zwar, wie aus dem folg. v. erhellt, durch Noth, brachte er es zunächst dahin, an den Tag zu legen, ob es an seine Allmacht und Liebe glaube, also sein innerstes Herz zu offenbaren; vergl. über den Begriff der Versuchung zu 4, 34 und die Stellen Iud. 3, 4: 2 Par. 32, 31; — mit diesem Glauben oder Nichtglauben sprach sich aber auch zugleich schon der Grad der Willigkeit, zu gehorchen, aus. Beides hängt zu eng zusammen, ja ist wesentlich eins. Indem er es sodann öfter in diese Lage versetzte, veranlasste er es, entweder für oder wider den Glauben und die Willigkeit fester zu werden. — Wir haben in unserm Verse, nach welchem die Versuchung das war, worauf alles abzielte, eine Erklärung über den Zweck der Wüstenführung, wie sie uns so bestimmt nirgends weiter gegeben wird. Erst hier am Abende seines Lebens, wo er das Ganze zu überschauen und die Resultate, die der Herr erreicht hatte, bestimmter als die Absichten desselben zu erkennen vermochte, konnte Moses eine solche Einsicht so klar gewinnen und so sicher aussprechen. In der That aber giebt die ganze betreffende Geschichte die besste Bestätigung. Auch die erste Notiz in Betreff des Wegs durch die Wüste, Ex. 13, 17, wonach er das erst eben aus der Knechtschaft befreite und daher noch feige Volk erstarken lassen sollte, stimmt in ihrer Weise damit überein. Feige war es, weil es sich noch nicht bestimmter für Glauben und Gehorsam entschieden hatte, und erstarken liess es Gott, indem er es versuchte. Die Feigheit, die hier, und der Hochmuth, der bei der Versuchung

durch Demüthigung vorausgesetzt wird, schliessen sich nicht aus, hängen vielmehr ebenso genau zusammen, wie der Trotz und die Verzagtheit des menschlichen Herzens (Jer. 17, 9) überhaupt. Wie mächtig der Hochmuth schon gleich beim Auszuge war, erhellt schon aus der Art, wie die Erlösten Egypten verliessen; sie zogen חֲמֻשִׁים, nach Art eines Heeres, Ex. 13, 18; erhellt ganz besonders aus dem Umstande, dass sie überall sogleich unzufrieden murrten, sobald es nicht nach ihren Gedanken ging. Die folgende Geschichte aber ist vom Exodus bis zum Ende des Buchs Num. voll von Versuchung. Einerseits wird der Herr versucht, Num. 14, 22, aber er doch nur dann, wenn er andrerseits das Volk versuchen wollte. Seine heilsame Absicht am Volk ist die Ursach der Versündigung des Volks gegen ihn.

V. 3 und 4. Die Demüthigung hat in der Art versucht und zur Entscheidung gebracht, dass sie den Herrn als den kennen lehrte, ohne den nichts bestehe. „Und er demüthigte dich und liess dich hungern und liess dich das Manna essen, welches du nicht kanntest, und deine Väter nicht kannten, um dich wissen zu lassen, dass nicht vom Brode allein der Mensch lebt, sondern dass von allem, was aus dem Munde des Herrn kömmt, der Mensch lebt"; vergl. 29, 5. Das: er demüthigte dich, erhält durch das Folgende seine nähere Bestimmung, und zwar nicht blos durch das: er liess dich hungern, was so viel ist als, er liess dich der gewöhnlichen Speise sey's entbehren, sey's begehren, Ex. 16, 3: Num. 11, 4: 21, 5f., sondern auch durch das: er liess dich das Manna essen, was du etc. Käme die Mannaspendung statt als eine Art der Demüthigung als offene Liebeserweisung in Betracht, also als ein zweites, entgegengesetztes Mittel der Erziehung, so würde sie in v. 2 nicht unerwähnt geblieben sein. Sichtlich aber ist sie auch in v. 16 nicht so behandelt. In welcher Art sie Israel demüthigte, deutet sich am klarsten durch den folgenden Absichtssatz an; sie überführte es davon, dass es nicht ohne den Herrn leben könnte; sie erniedrigte es, indem sie den Herrn erhöhte. Damit stimmt aber auch der Zusatz: „welches du nicht kanntest, und deine Väter nicht kannten." Indem der Herr nämlich ein so unbekanntes Nahrungsmittel erwählte, zeigte er am deutlichsten, wie wenig die Kraft, das Leben zu erhalten, am Brode hafte, wie sehr sie zuletzt ihm allein eigen sey. — Indem Moses auch die Mannaspendung als Demüthigung fasst, lässt er in überraschender Weise Licht auf die ganze Grösse

und Weisheit des Herrn in der Wüste fallen. Vor allem traf er mit der Demüthigung dasjenige, was zuerst und zu allermeist noth that, so gewiss als der Hochmuth ein Grundgebrechen der menschlichen Natur, und dabei zugleich das gradeste Gegentheil der Gottesfurcht ist: vergl. Hiob 33, 17: 36, 9: Jes. 57, 15: Ps. 31, 24. Nur konnte er nirgends bei der Demüthigung durch blosse Versagung stehen bleiben. Er erreichte statt eines Beweises von Glauben nie etwas anderes als Murren und Auflehnung, und vermochte dennoch nicht, deshalb das Verwerfungsurtheil zu sprechen. Es war noch nicht das letzte und schlimmste, was weil das Verhältniss zu ihm, auch seine Barmherzigkeit wirklich aufhebt; es war, weil ein Act der Noth, für Gottes Langmuth noch verzeihlich. So wusste er auf das Versagen eine Gewährung folgen zu lassen, bei der er die Schule der Demüthigung keineswegs einstellte, und zwar so, dass er nichtsdestoweniger, ja nur um so mehr jene göttlichste Wundermacht und Hoheit, der auch das Unscheinbare und Unbekannte genügt, zur Darstellung brachte. — In dem: „um dich wissen zu lassen, dass nicht vom Brode allein der Mensch lebt“, liegt zunächst, um dich wissen zu lassen, dass es noch etwas anderes giebt, zugleich aber auch, dass noch etwas anderes nöthig ist. Jedenfalls folgt aus dem einen das andere. Steht es erst fest, dass das Brod und die Kraft, zu ernähren, nicht schlechthin eins sind, dass letztere vielmehr wie das Genus über den einzelnen Species stehe, denen sie sich mitgetheilt, so versteht sich auch, dass alles vornämlich von ihr abhängt. Es versteht sich aber auch, namentlich nach den hier vorliegenden Erfahrungen, dass sie nichts anderes sey, als die Kraft des allmächtigen Gottes, dass also vor allem Er unentbehrlich ist, dass er, der durch sein mächtiges Wort alles geschaffen hat, auch allein im Stande ist, durch dasselbe alles zu erhalten. Dass Moses aber wirklich nicht blos die Macht Gottes, auch ohne Brod zu erhalten, dass er seine gänzliche Unentbehrlichkeit meint, erhellt besonders aus dem Anschluss von v. 17 an v. 16, deutet sich aber auch schon durch den Anschluss des folgenden an. Statt: sondern auch von allem, heisst es schlechtweg: sondern von allem. עַל־ vor לֶחֶם und כָּל־ steht in dem Sinne, in welchem es das Substrat, d. i. die entferntere Ursach ausdrückt, vergl. Gen. 27, 40 „über (von) dem Schwerdte leben“, Ew. §. 217 [i]. Die Alex.: ἐπ' ἄρτῳ. Das Brod aber repräsentirt alle gewöhnlichen irdischen Nahrungsmittel, und zwar hier, sofern sie leicht etwas ohne Gott zu sein scheinen. c. 29, 5 wird ausdrücklich auch der Wein erwähnt.

מוֹצָא פִי יְהוָה ist nach מוֹצָא שְׂפָתַיִם, was c. 23, 24: Num. 30, 13: Jer. 17, 16: Ps. 89, 35 von dem bestimmt ausgesprochenen Gelübde-Wort gebraucht wird, das Wort, welches einen zum entschiedenen Entschluss gediehenen Willen offenbart, keineswegs aber das Gesetzeswort, wie die Rabbinen erklären, als würde das hier für die eigentliche und unentbehrliche Nahrungskraft erklärt, sondern das Wort, das den Entschluss enthält, ja mit demselben identisch ist, dem Menschen durch irgend etwas das Leben zu erhalten. Jonathans Erklärung: *quod creatum est verbo,* ist sachlich richtig, ist aber zu genau auf das Manna bezogen. Moses greift tiefer. Das כָּל־ davor will sagen, was es auch immer für eine Anordnung in Betreff des Mittels enthalten mag. Dass Moses nicht auf die Lebenskraft oder den Willen des Herrn im Allgemeinen, dass er auf den sich zu einer bestimmten Anordnung gestaltenden recurrirt, hat seinen guten Grund. Ist auch der Wille des Herrn im Allgemeinen die Hauptsache, ja das wesentliche, so gehört es doch zur Natur desselben, nicht unmittelbar, sondern durch concrete Dinge zu wirken. Wie er von Anfang an gewisse Dinge zur Nahrung und den Menschen zum Essen geschaffen hat, so bleibt er sich darin getreu auch dann, wenn das von Anfang an geschaffene nicht ausreichen sollte. Dass auch Christus Matth. 4, 4 durch Citation unserer Stelle nicht sagen will, er bedürfe keines Nahrungsmittels, Gottes Wort an sich schon (Olshausen), oder die Erfüllung des göttlichen Willens (Usteri) erhalte ihn, sondern, er könne es Gott überlassen, das nöthige Nahrungsmittel zu beschaffen, hat de Wette richtig geltend gemacht.

Mit der Demüthigung durch die Art der Speisung verbindet sich in v. 4 diejenige durch die Art der Kleidung. „Dein Kleid fiel nicht veraltet von dir ab, und dein Fuss entblösste sich nicht diese vierzig Jahr.“ Wäre בָּצֵקָה, was sich nur noch in der Wiederaufnahme unserer Stelle bei Neh. 9, 21 findet nach der Alex. ἐτυλώθησαν, er schwoll nicht, zu übersetzen, — und nach Jarchi mit בָּצֵק zusammenzuhalten, was sich freilich grade auch von dem noch nicht aufgegangenen Teige findet, Ex. 12, 34. 39: Hos. 7, 4, — so entspräche das zweite Glied weder dem ersten, noch auch dem vorigen Verse. Es drückte nur eine Vorsorge im Allgemeinen, nicht eine zugleich demüthigende aus. Drückt das erste Glied statt reichlicher Kleiderspendung eine einfache Kleidererhaltung aus, die der Mannaspendung entsprechend. demüthigend davon überführte, dass nicht der Kleidererwerb, son-

dern der Herr unentbehrlich sey, so wird auch das zweite etwas dem entsprechendes in Beziehung auf die Schuhe aussagen. Während die Alex. in ihrer freiern Weise vom eigentlichen Gedanken abirrte, haben Onk., der Syr. und beide Araber genauer: deine Füsse entschuhten sich nicht. Also die Schuhe mussten, so lange der Herr es wollte, vorhalten. Im Nehem. erkennt übrigens die Alex. (διεῤῥάγησαν) selber eine andere Bedeutung an. Gedanke und Wortlaut widerstreben demnach gleich sehr der neueren Auffassung, die von dem leidigen Peyrerius aufgebracht, und nicht blos von Clericus, Calmet und Lilienthal, sondern auch von Buddeus, und, wie es scheint, von Kurtz (II S. 407) gebilligt worden ist: die Vorräthe an Häuten, Wolle etc., die Israel durch sein Vieh oder sonst wie hatte, hätten in ganz natürlicher Weise zu Kleidern und Schuhen ausgereicht. Statt also zu zeigen, dass vor allem er, nicht die gewöhnlichen Bekleidungsmittel unentbehrlich seyen, hätte der Herr vielmehr ihre Unentbehrlichkeit bestätigt. Diese Auffassung wurde nur im Gegensatz zu der andern hervorgerufen, die sich schon bei Justinus, dial. c. Tryph. c. 131, und ebenso auch bei den Rabbinen, auch bei J. Gerhard und Pfeiffer (dub. vex. p. 305) findet, die Kleidung Israels wäre nicht nur nicht alt geworden, sondern sogar auch, wie die Schaale der Schnecke, auf dem Leibe des jungen Volks gewachsen, oder nach Ez. 16, 10. 13, die Engel selber hätten in der Wüste Schneiderdienste verrichtet. Das Richtige findet sich schon bei Augustin, Chrysostomus, Theodoret, Grotius und Deyling (Observ. c. II, 242 ff.), der Herr habe, was unter gewöhnlichen Umständen sehr wenig ausreichend gewesen wäre, in der Wüste durch besondere Einwirkung vollständig ausreichen lassen. Dass die Aelteren den Jüngeren, die heranwuchsen, ihre Kleider überliessen, dass sie sich auch immerdar einiges von Neuem bereiteten, einzelnes auch ablegten, wird keineswegs ausgeschlossen; es versteht sich nach demjenigen, was über Israels Besitz und Vieh nicht blos Ex. 12, 35: 35, 26: Num. 7: 32, 1 f., sondern auch in unserem Buch selbst c. 2, 7 bemerkt ist, von selbst. Moses redet hier ähnlich, wie c. 1, 31. Das Wunder war ein namentlich in den ersten Zeiten wenig augenfälliges; für das fleischliche Auge mochte es auch wohl immerdar, ebensosehr wie die Aussage in c. 1, 31, zweifelhaft bleiben.

V. 5 und 6. „So erkenne also in deinem Herzen, dass wie ein Mann seinen Sohn zieht, der Herr dein Gott dich zieht.“ Das Perfectum zu Anfang unsers Verses

anders zu nehmen, als dasjenige zu Anfang des folgenden, nicht imperativisch, sondern indicativisch, wäre hart. Zudem schliessen sich durch das ganze Cap. hin immer zwei Verse enger zusammen. Allerdings aber fordert es dasjenige, was in den beiden ersten mehr summarischen Versen ohne Weiteres verlangt war, als etwas nunmehr wohlbegründetes, was sich fast von selbst einstellen muss. Zudem variirt Moses in bedeutsamer Weise. Er verlangt schon nicht mehr blos das Gedächtniss eines historischen Factums, wie in v. 2, den er symmetrisch zuerst wiederaufnimmt, sondern um ausdrücklich das Practische daran, das den Gehorsam excitirende hervorzuheben, verlangt er es als Anerkennung einer ewigen Wahrheit. Wie es ihm so eigen ist, in dem, was der Herr gethan hat, prophetisch die Bürgschaft dessen zu sehn, was er thun wird, cf. zu 1, 31 und 7, 18, so soll auch Israel an den Erfahrungen in der Wüste merken, dass der Herr immerdar als ein väterlicher Erzieher darauf ausgeht, Anerkennung und Gehorsam zu Stande zu bringen, und Demüthigung oder Zucht angewendet, wenn man ihm widerstrebt. יִסֵּר schliesst treffend eventuell das Züchtigen mit in sich, Prov. 3, 11. 12: Ps. 89, 33, braucht sich aber nicht nothwendig in schmerzhafter Weise zu vollziehn, cf. 4, 36. Zusammenhängend mit אָשַׁר und יָשַׁר kommt es unserm erziehn (gradeziehn) am nächsten, und entspricht auch dem Gr. παιδεύειν (vergl. Tit. 2, 11), womit es die Alex. gewöhnlich übersetzt. Das: „wie ein Vater seinen Sohn zieht" bürgt natürlich nur für den guten Zweck, nicht gegen die Strenge, vergl. Hebr. 12, 6 und Apoc. 3, 19. — Die Anerkennung, die Moses hier als Prophet verlangt, ist in beachtenswerther Weise grade den Propheten eigen. Sie begründet bei ihnen jene eigenthümliche, aber inhaltsvolle Gewissheit, dass sich an dem aus der Gefangenschaft erlösten Israel gewissermaassen die Wüstenführung wiederholen müsse. Namentlich geht Hoseas, der auch das Land des Exils so gern als ein neues Egypten fasst, c. 2, 12 damit voran, — vergl. Hengstenb. in der Christ. I S. 287, — dann auch Jes. 40, 3: 41, 17 ff.: Jer. 31, 1. 2: besonders Ezech. 20, 34—38 und noch Apoc. 12, 6. 14. Alle sind davon durchdrungen, dass es zwischen dem Lande der Knechtschaft und dem des Segensgenusses ein Zwischenstadium geben müsse, wo ebenso, wie in der Wüste zu Mosis Zeit, Versuchung und Entscheidung dem losen, theilweise nur scheinbaren Verhältniss zum Herrn, welches trotz des Mitauszuges gar gut möglich, ja mehr oder weniger überall vorhanden ist, ein Ziel setzen, und entweder einen festeren Glauben,

tiefere Liebe oder offneren Gegensatz zu Stande bringen würden. Während Hoseas, Jesaias und Jeremias diesen Zwischenzustand, ähnlich wie Moses in c. 1, 31 mehr von Seiten der Liebeserweisungenauffassung, fasst ihn namentlich Ezechiel als eine Zeit der Entscheidung und Sichtung. „Und ich bringe euch zur Wüste der Völker und rechte mit euch dort von Angesicht zu Angesicht, wie ich rechtete mit euern Vätern in der Wüste des Landes Aegypten ... Und ich lasse euch hindurchgehn unter dem Stabe und bringe euch in das Band des Bundes, und reinige aus euch die Widerspenstigen und die Frevler wider mich; aus dem Lande eurer Pilgrimschaft werde ich sie herausführen, und in das Land Israel werden sie nicht kommen, und erfahren werdet ihr, dass ich der Herr." Nur die in der Anfechtung Bewährten dürfen Canaans geweihten Boden betreten, sie finden denselben aber so gewiss, als sie den Herrn gefunden haben. Wo man mit ihm Gemeinschaft gemacht hat, da winken auch die Höhen seines Heiligthums, Hos. 2, 17. Noch Johannes der Täufer geht davon aus, dass die der Zeit des Heils vorhergehende eine Zeit wie die in der Wüste, ein Stadium der Busse oder des Gerichts sein müsse: „es ist schon die Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt." Und der Herr begiebt sich noch erst selber wie äusserlich, so auch innerlich in die Wüste, ehe er mit der Heilstiftung beginnt. Seinem Beispiele nach haben die Väter der Kirche, von der Nothwendigkeit der Zucht tief überzeugt, sogar darum bitten gekonnt. *Dum in hac vita sum, redde mihi peccata mea, quoniam flagellas omnem filium, quem recipis: oro te, flagella me quoque!* (Orig. hom. I in Ps. 37.) *Domine, hic ure, hic seca, hic percute, ut parcas in futuro* (Aug. bei Joh. Gerh.). Unsern Alten war das Kreuz ein liebes Kreuz geworden.

V. 7—10. Ist die Unentbehrlichkeit des Herrn das Begründende, so bleibt doch die Eingabe Canaans als eines rechten Gegentheils der Wüste das eigentlich Verpflichtende. Canaan kann auch zu Egypten, dem reichen Lande des Heidenthums, c. 11, 10—12, in Gegensatz gestellt werden; aber selbst im Vergleich mit dem Wasserreichthum dort, der wie von selber und gleichmässig waltet, steht es dann nicht zurück, wenn der Herr, wie er im Fall des Gehorsams will, alle Tage seine Augen über es offen hält. Zur Wüste aber steht es nicht blos als Hochland im Allgemeinen, sondern besonders, als ein quellenreiches und daher sehr fruchtbares im Gegensatz. Noch Hier. zu Jes. 5 und Ez. 20 behauptet, *nihil terra promissionis pinguius esse.* Vergl.

über s. Fruchtbarkeit Winer im Realw. und Warnekros in Eichhorns Repert. XIV S. 251 ff.: XV S. 176 ff. Den Wüstenpilgern musste die Schilderung von ihm zu einem rechten Evangelium werden. Wie durch die Mehrung bewies sich der Herr zudem auch durch die stärkende, reichliche Ernährung als einen Freund des Lebens, und zwar andeutungsweise auch als einen des Lebens im weitern und höhern Sinne. Je mehr Sehnsucht Israel nach dem Triumph über den Tod empfinden lernte, desto bedeutungsvoller musste ihm in dieser Beziehung jede Quelle und jeder Fruchtbaum in seinem Lande werden. Alles Niedere wies auf ein Höheres hinaus, Canaan wurde ihm zu einem Typus der Reichthümer und Kräfte, die der Herr nachher seiner Kirche anvertraute. Daher denn Schilderungen wie jene bei Ezech. c. 47, 1—12 von dem Bache, der künftig mächtiger und mächtiger aus dem Tempel hervorsprudeln und selbst die Wasser des todten Meeres gesund machen werde, von den Bäumen an den Ufern, deren Blätter zur Heilung dienen. Wenn aber Canaans Herrlichkeit nach Verwerfung Israels so sehr entschwinden konnte, dass schon Strabo (lib. XVI) es οὐκ ἐπίφθωνον nannte, und dass ein Graf Stolberg zur Zeit der Kreuzzüge, als er es selber gesehn, versicherte, er würde seine Grafschaft Wernigerode nicht dafür hingeben, so vollendete sich dadurch sein typisches Wesen nur noch mehr. — In v. 7 hebt Moses zunächst den Grund der Fruchtbarkeit hervor, den Wasserreichthum, und zwar so, dass er von den Bächen auf die Quellen, und von denen noch auf die innern Wasservorräthe zurückgeht, die in der Erde verborgen, die Quellen aus sich hervorgehn lassen. תְהוֹם nämlich, obwohl gewöhnlich vom Meere gebraucht, z. B. Jes. 51, 10, weil von הוּם brausen, steht hier wie Gen. 7, 11: 49, 25. יֹצְאִים hat die Masculinarform, weil es נְחָלִים wieder aufnimmt. — In v. 8 sodann die Fruchtbarkeit selber. Zu Grunde liegt die gewöhnliche Trias von Korn, Wein und Oel, d. i. Speise und Trank und angenehme Zubereitungsmittel; nur wird der Amplification wegen jedes Glied etwas erweitert. Zuerst Weizen und Gerste, die auch c. 32, 14: 1 reg. 5, 23. 25: Ez. 27, 17 und noch Act. 12, 20 als Producte erwähnt werden; dann in Verbindung mit dem Weinstock Feigenbäume, von dem die saftigen Früchte, besonders die Frühfeigen (בִּכּוּרָה, gegen Ende Juni's) sehr geschätzt wurden, 1 Sam. 25, 18: 30, 12: Jes. 28, 4: Jer. 24, 2 f.: Hos. 9, 10, — und Granatbäume, deren äusserlich rothe, inwendig gelbe Früchte, 3—4 Zoll im Durchmesser, viel süsssäuerlichen

Saft und purpurblaue Kerne enthalten, vergl. cant. 4, 2 und Celsius I, 275. Zugleich mit dem Oelbaum, der hier Nachdrucks halber nicht schlechtweg זַיִת, sondern זֵית שֶׁמֶן genannt wird, und der das statt der Butter dienende, den Speisen und dem Backwerk einen sehr angenehmen Geschmack verleihende Oel liefert, wird zuletzt noch der Honig hervorgehoben, der zwar nicht wie das Oel zu Speisopfern, Lev. 2, 11f., aber sonst ohne Zweifel ähnlich zu Brod und Backwerk verwandt wurde, und ganz besonders beliebt war, 1 Sam. 14, 27: 2 Sam. 17, 29. cant. 5, 1: Ps. 19, 11 etc., vergl. zu 6, 3. — In v. 9 die Tüchtigkeit des Landes in ausdrücklicher Beziehung auf seine Bewohner. Die negative Ausdrucksweise: „ein Land, in welchem du dich nicht in Dürftigkeit nähren, nicht irgend etwas ermangeln wirst“ erinnert an das, was sonst das Loos der Erdenbewohner zu sein pflegt. Palästina soll als Land des alten Bundes wenigstens eine Weissagung auf den Zustand der Erde sein, zu dem sie bei der Vollendung des neuen verwandelt werden wird. מִסְכֵּנוּת von מִסְכֵּן arm, Coh. 4, 13, jenem Worte, das sich fast bei allen Völkern vom Indus bis an den Tago findet. Aber nicht blos den Lebensunterhalt, sondern auch das Material, ihn in bequemer Weise zu gewinnen, und damit auch das Substrat, an welches sich die Künste zur Erleichterung des Lebens überhaupt anzuschliessen pflegen, nämlich die Metalle soll das Land bieten. Das: „ein Land, dessen Steine Eisen“, soll nach dem folgenden „aus dessen Bergen du Erz gräbst“, nicht sowohl die Härte der Steine rühmen, als könnten sie selber schon die Metalle in etwas ersetzen — aus Jes. 60, 17 wird nicht solcher Gebrauch erschlossen werden können, — als vielmehr ihre Eisenhaltigkeit. Die Israeliten scheinen allerdings wie den Bergbau überhaupt, so auch den des Eisens vernachlässigt zu haben. Das Eisen und Erz, was David nach 1 Par. 22, 3. 14 in grosser Menge zum Tempelbau sammelte, führte er nach 2 Sam. 8, 8 aus Betach oder Tebach (Tibchat) und Berothai oder Kun, den Städten des Hadadeser, also aus der Gegend Aleppos und dem Euphrat herbei. Nur Ez. 27, 19 bringen die Daniten Eisenwerk auf den Markt von Tyrus. Indess sind doch die Basalt-Steine in der Gegend des Sees von Tiberias (Robins. III S. 572) und ebenso die in Hauran, Ledscha und Dscholan (Raumer, Pal. S. 74) eisenhaltig, und Volney (Reise nach Syrien und Egypt. I S. 233) fand den Libanon und besonders das Land der Drusen mit Eisengruben so angefüllt, dass jährlich neue Lager entdeckt wurden.

Auch c. 33, 25 wird besonders Assers Gegend als die des Eisens bezeichnet. Eisen und Erz übrigens, nicht Gold und Silber werden erwähnt, weil sie nöthiger sind. — In v. 10 die Folge von alledem: der Herr bringt dich — „und du issest und wirst satt, und preisest den Herrn deinen Gott s. v. a. so dass du, weil zu essen und und satt zu werden, auch viel Ursach zu preisen hast. Das letztere ist für unsern v. die Hauptsache. Es schliesst im Verhältniss zum Vorhergehenden die Motivirung ab, und leitet zugleich zum folgenden über.

V. 11—20.

Die Warnung vor einem hochmüthigen Vergessen des Herrn ist so wohl vorbereitet, dass im Deutschen ein Also supplirt werden kann. „Hüte dich also, dass du nicht vergissest den Herrn“; vergl. zu c. 6, 12. Das „nicht zu halten seine Gebote“ drückt nicht eine Art des Vergessens, sondern die nothwendige Folge oder Aeusserung desselben aus. Zu לְבִלְתִּי mit dem Inf. vergl. Ew. §. 322[a]; zu den verschiedenen Namen des Gesetzes zu c. 4, 1. Was er für ein Vergessen meint, drückt Moses bestimmter durch v. 12 in Verbindung mit v. 13 und 14ff., ja vollständiger noch durch v. 17 aus. Mit dem פֶּן in v. 12 nimmt er erklärend dasjenige in v. 11 wieder auf: „dass sich nämlich nicht, wenn du issest und satt wirst — vergl. zu sattwerden zu c. 6, 11 etc., v. 14, „dein Herz erhebe und vergesse.“ Indem das Herz hoch oder hochmüthig, Ez. 31, 10: Hos. 13, 6 et al. wird, stürzt es sich nicht blos in die Gefahr der Selbstvergötterung (v. 17), sondern auch des eigentlichen Götzendienstes (v. 19). Seine wahre Hoheit vermag es nur in der Unterordnung unter Gott zu behaupten. Stellt es sich erst auf sich selber, so versinkt es aus einem luftigen Idealismus in den erbärmlichsten Materialismus: die Selbstvergötterung macht der Naturreligion Platz. Ist aber das Vergessen eins aus Hochmuth, so muss es grade all die theilweis noch in v. 2—4 angedeuteten Vorbereitungsthatsachen verleugnen, die nun einmal jeden Selbstruhm unmöglich machen; zuerst die Erlösung aus Egypten, denn sie erinnert es an das Nichts, aus welchem es nur durch Gottes Schöpferthat zu einem wirklichen Sein hervorgerufen werden konnte, vergl. zu 6, 12; sodann v. 15 und 16 auch die wunderbare Bewahrung in der Wüste, denn sie zeugt von einer Niedrigkeit, wo alles von der Erhaltung des Herrn abhing. Die Thaten

des Herrn können hier nämlich wenn auch mit — vergl. den Schluss von v. 16 — so doch nicht ausschliesslich als Wohlthaten in Betracht kommen. Sie können es schon deshalb nicht, weil sie in der ersten Hälfte des Cap.'s anders gefasst waren; zudem eignen sich auch die in v. 15 und 16 hervorgehobenen gar nicht dazu. Statt des: er liess dich gehen in der grossen, furchtbaren Wüste, hätte es heissen müssen: er machte dich wohnen in Hütten in ihr, Lev. 23, 43. Die Ernährung durch Manna wird in v. 17 ausdrücklich als ein Mittel der Demüthigung bezeichnet, die zwar eine gute Absicht hatte, aber doch an sich noch nicht als Wohlthat empfunden wurde. Die Thatsachen kommen besonders als solche in Betracht, die, wie in v. 1—6 näher angegeben worden, neben Israels früherer Niedrigkeit, des Herrn entsprechende sey's Erhabenheit (v. 15), sey's Unentbehrlichkeit (v. 16) veranschaulichen. Der Gedanke ist nicht der: hüte dich, dass du den nicht undankbar vergessest, der sich Anspruch auf ewige Dankbarkeit erworben, sondern, dass du nicht hochmüthig ohne den fertig werden wollest, der seine Unentbehrlichkeit bei deiner Ohnmacht klar erwiesen hat. So bleibt der Anschluss zu v. 17 und 18 hin offen. So passt auch das Einzelne in v. 15 und 16 sehr gut. — v. 15. „Der dich gehen machte durch die grosse und furchtbare Wüste, durch feurige Schlangen und Skorpionen, und Dürre, wo kein Wasser, der dir hervorgehn liess Wasser aus dem Kieselfels" s. v. a. der zum Beweise seiner Erhabenheit durch ein sichtliches Wunder unmögliches möglich machte. Vor נָחָשׁ ist בְּ noch ebenso zu suppliren, wie vor den vorhergehenden Adjectivis. Durch Mahpach verbindet es sich mit שָׂרָף zu einem Begriffe, vergl. Num. 21, 6. שָׂרָף verbrennend, oder allenfalls brennend, Gen. 11, 3, lässt in Uebereinstimmung mit Num. 21, 6f. an das entzündende, schnell tödtende Gift denken, das dieser Schlange eigen war, wie denn auch die alten Vers. es demgemäss übersetzt haben; es von der rothen, feurigen Hautfarbe zu erklären, die Schubert an einer Schlangenart auf der Reise von Akabah nach dem Hor fand (II, 406) liegt ferner. Schon Num. 21, 8 heisst das Thier kurzweg שָׂרָף; bei Jes. wird dann der שָׂרָף מְעוֹפֵף erwähnt, c. 14, 29 u. 30, 6: geflügelt werden Jes. 6, 2 auch die himmlischen שְׂרָפִים dargestellt, die als Werkzeuge oder Repräsentanten der im Folgenden sofort angekündigten Gerichte, also der negirenden Thätigkeit Gottes, zu den irdischen in der engsten Beziehung stehn,

obwohl sie ihnen keineswegs überhaupt gleich zu denken sind.[1]) Damit stimmt es, dass Herodot II, 75: III, 109 von geflügelten Schlangen grade in der Arabischen Wüste erzählt. Heut zu Tage ist in Afrika und Ostindien eine geflügelte Eidechse bekannt, deren Flughaut mit den Hinterfüssen verwachsen ist, in Südamerika eine andere, die eine mit den Vorderfüssen verwachsene Flughaut hat (Rosenm. bibl. Alterth. IV, 2 S. 385). Bochart, hieroz. III S. 212f., verstand unter שָׂרָף die eigentlich im Wasser, nach dessen Austrocknung aber auf dem Lande lebende Chersyder oder Landhyder. Jedenfalls gab es und giebt es in der arab. Wüste viele giftige Schlangen (Winer, Realw.), und besonders sind sie am Schilfmeer häufig (Burckhardt II S. 814). — Um das Wunder als recht wunderbar erscheinen zu lassen, nennt Moses den Fels einen Kieselfels. Der חַלָּמִישׁ ist nach c. 32, 13: Jes. 50, 7 und Ps. 114, 8 ein ganz besonders harter Stein. — v. 16. „Der dich Manna essen liess . . . um dich zu demüthigen“, nach v. 3 s. v. a. um dir zu zeigen, dass es noch etwas anderes giebt, ja dass noch etwas anderes nöthig ist, dich lebendig zu erhalten. Um des Herrn Unentbehrlichkeit oder Erhabenheit aber ins rechte Licht zu stellen, muss Moses das: „um dir an deinem Ende wohlzuthun“ schon deshalb hinzusetzen, weil eine Erhabenheit, die blos um sich zur Anerkennung zu bringen gedemüthigt hätte, keine wahre gewesen wäre. Das ist Gottes göttlichste Erhabenheit, dass er sich zur Anerkennung bringt, um die Menschen beseligen zu können: das aber auch wiederum das köstlichste am Menschen, dass ihm Wohlthaten nur im Fall der Anerkennung Gottes wahre Wohlthaten sind. Die אַחֲרִית Jemandes ist die Zeit, die hinter irgend einem Abschnitt, besonders einem wichtigen, epochemachenden liegt, und wenn man die Zeit bis dahin als Anfang nimmt, im Unterschied davon als Ende gefasst werden kann, Jer. 29, 11: 31, 17: Prov. 5, 11: 23, 18: 24, 14: Hiob 8, 7: 42, 12, aber auch Num. 23, 10.

V. 17. „Und du sprichst in deinem Herzen“ — das A. Test. hat besonders die Gottesleugnung des Herzens, d. i. die sich oft unbewusst vollziehende und nicht gradezu aussprechende zu bekämpfen; zu der offenen, die sich zur Theorie ausbildete, schritt man und schreitet man selbst heute noch seltener fort,

1) Die himmlischen Serafim werden sich zu den irdischen ebenso verhalten, wie ihr Gegenstück, die Kerubim, die Repräsentanten der positiven Thätigkeit Gottes, zu den Greifen.

vergl. Ps. 14, 1 — „meine Kraft und die Stärke meiner Hand hat mir das Vermögen geschaffen." Das Verhältniss zum Vorhergehenden ist einfach das der Steigerung. Dort: dass du nur nicht den vergessest, der dir bewies, dass du ohne ihn nicht einmal leben könntest; hier: und dir nicht etwa gar einbildest, dir sogar dein Vermögen ohne ihn geschaffen zu haben. עָשָׂה חַיִל Kraft oder Vermögen schaffen, wie Ruth 4, 11: Prov. 31, 29: Ez. 28, 4, aber auch Num. 24, 18 und an allen Stellen wo es sich findet, cf. Hengstenb. Bil. S. 184. Mit הַזֶּה weist Israel auf die ihm dann gehörenden Reichthümer hin. — Der Gegensatz in v. 18: „gedenke des Herrn, deines Gottes, denn er ist's, der dir Kraft giebt, das Vermögen zu schaffen", will sagen, denn nicht durch deine, sondern seine Kraft etc., und der Zusatz: „um aufzurichten den Bund, welchen er geschworen deinen Vätern", welche er dir nicht um deinet-, sondern um seiner Wahrhaftigkeit willen zugestanden, cf. 4, 37: — „wie jetzt zu Tage liegt" sc. jetzt nach dem Erweise deiner gänzlichen Abhängigkeit von ihm.

In v. 19 und 20 drückt Moses seiner Ermahnung das Siegel auf. v. 19. „Wenn du wirklich vergisst den Herrn deinen Gott, und, — Moses geht wieder davon aus, dass sich dies Und ganz von selber versteht, vergl. zu 6, 13. 14 — andern Göttern nachwandelst, so bezeuge ich dir etc. Trotz Erwählung und Unterweisung, trotz aller Liebe von seiten des Herrn, hat Israel dennoch, wenn nicht innerlich etwas, auch äusserlich nichts vor den Heiden voraus, selbst vor den Canaanitern nicht, — diese Wahrheit, die so recht Gottes unpartheiische Gerechtigkeit, und damit den Universalismus trotz alles scheinbaren Particularismus im Bewusstsein, das sittliche fromme Streben aber in Kraft erhält, spricht sich hier mit solcher Entschiedenheit aus, ist aber auch in der Scheu vor des Herrn Heiligkeit so tief begründet, dass sie nie ganz in der Gemeinde abhanden kommen konnte. Wie die Israeliten umkommen werden, führt Moses in c. 28 und 29 weiter aus. עֵקֶב wie c. 7, 12.

Cap. IX.

Neben dem gemeinen Hochmuthe, der mit Gottvergessenheit Hand in Hand geht, droht noch ein feinerer um sich zu greifen, der der Erweisungen des Herrn gedenkt, ja sie zu seiner Grundlage nimmt, aber in denselben keine Veranlassung findet, von Herzen dankbar zu sein, sondern nur, sich seiner Vorzüge vor andern bewusst zu werden, nämlich der Tugendstolz. Moses kann die israelitische Nachwelt nicht nach Art eines menschlichen Redners durch den Nachweis zu gewinnen suchen, dass das wahrhaft Fromme auch von Anfang an das wahrhaft Nationale gewesen sey; zeigt doch auch die h. Geschichte, wie viel Mühe selbst die frommen Erzväter, wie viel besonders die aus Egypten Erlösten mit ihrer Sünde dem Herrn gemacht haben. Damit Israel nicht auf Grundlage der Eroberung Canaans, die ähnlich wie in c. 7 von Neuem neben dem Besitze in Betracht zu ziehen ist, weil sie als Bevorzugung vor den Heiden ganz besonders Gefahr droht, seine Gerechtigkeit zur Erklärung des göttlichen Gnadenbeistandes herbeiziehe (v. 1—6): zeigt er durch eine angemessene Zusammenstellung der bisherigen Erlebnisse, wie grade die Anfänge des Bundesverhältnisses, nämlich die ganze bisherige Geschichte des Wüstenaufenthalts, wie vor allem die Geschichte der ersten Bundschliessung am Sinai selber in das Dunkel des Abfalls und der Empörung gehüllt sey. Er giebt zunächst einen Nachweis der Verschuldungen, denen gegenüber allein seine mittlerische Fürbitte den Zorn des Herrn habe aufhalten können, v. 7—24, und zeigt sodann, seine Fürbitte allein, die nur das: „um deiner selbst willen“ geltend machen gekonnt, habe Israel alles das verschafft, was es als Bundesvolk besitze, v. 25 — c. 10, 9, sie allein habe es auch erwirkt, dass der Herr statt zu vertilgen, den Zug gegen Canaan von Neuem angeordnet habe, 10, 10 und 11. Nur um seine Fürbitte, oder was dasselbe sagen will, um Gottes dadurch erbetene Gnade recht bestimmt als alleinige Ursach von alle dem aufzuweisen, als Ursach der Verschonung, der Gewährung der Bundesunterpfänder, der Fortsetzung des Weges nach Canaan, hebt Moses dieselbe bei jedem betreffenden Punkte von Neuem hervor. Die Wiederholung ist nicht ungeschickt, sondern durchaus planvoll. Grade durch sie tritt, was für die Kinder Israel zu allen Zeiten von der höchsten Bedeutung war, der alte

Bund in den leuchtendsten Parallelismus zum Neuen, steht er, trotz aller Betonung des Gesetzes und der Gesetzesgerechtigkeit, in seiner Weise ebenfalls schon als ein Bund der Gnade da, um eines Mittlers willen gewährt.

V. 1—6.

In v. 1—3 will Moses nur die Thatsache andeuten, die zum Gerechtigkeitsdünkel veranlassen könnte, die Bezwingung der starken Völker; vergl. zu v. 1 und 2 die Bemerk. zu 7, 1 und 1, 28, zu הַיּוֹם in der unbestimmten Bedeutung „in Kurzem" Jos. 23, 14. וְיָדַעְתָּ zu Anfang von v. 3 ist demnach keineswegs imperativisch zu nehmen. Israel erkennt jetzt wirklich, nämlich an der zu mächtig redenden Thatsache, dass es ihm wider Feinde gelingt, die es durch sich allein nimmermehr bezwingen könnte, besonders schon wider Sihon und Og, dass der Herr vor ihm hergeht; grade dass es dies erkennt, ist es was Mosen zu der folgenden Warnung veranlasst. Calv.: *sumit pro confesso, ipsos agnituros Dei auxilio se fuisse victores. Sed non contentus est hac dimidia gratitudine, nisi agnoscant simul, nihil se tale fuisse prome-ritos, ideoque merum esse et gratuitum beneficium.* Wie der Herr in Israels Mitte ist, vergl. zu 7, 21, so zieht er auch vor ihm her und ist der eigentliche Feldherr, c. 3, 28, — als verzehrend Feuer, vergl. zu 4, 24, wie er es bisher in der Wolken- und Feuerseule gethan, 1, 33. So nachdrucksvoll das הוּא vor הָעֹבֵר ist, ebenso auch das folgende vor יַשְׁמִידֵם, „er, nicht du, wird sie verderben"; הִשְׁמִיד ist hier nicht das vollständige vertilgen, cf. 2, 23, wie das folgende הִכְנִיעַ beweist, was Neh. 9, 24 mit deutlicher Anspielung auf den Namen Canaan wieder aufgenommen wird. „Und du vertreibst sie und richtest sie zu Grunde eilends" s. v. a. so dass du sie etc. das מַהֵר hier steht mit dem „du darfst sie nicht eilends vertilgen c. 7, 22, ebensowenig in Widerspruch, wie das Nichtzögern Gottes, zu vergelten c. 7, 10 mit seiner Langmuth. „Wie dir geredet hat der Herr", nämlich Ex. 23, 23 ff., besonders noch beim Beginn des Kampfes c. 2, 24. 25.

In v. 4 die Abmahnung selber. „Sprich nicht bei dir" — in deinem Herzen; wieder ist besonders vor der viel häufigeren Sünde des Herzens zu warnen, vergl. 8, 17; — „indem sie der Herr dein Gott vor dir wegstösst" — הֲדֹף wie c. 6, 19 — „in (oder wegen) meiner Gerechtigkeit hat mich

der Herr eingebracht.“ Indem Moses warnt, nicht einmal da, wo es sich so nahe legt, die Ursach der göttlichen Wohlthaten in seiner Gerechtigkeit zu suchen, warnt er implicite noch vielmehr für alle anderen Fälle davor. Schon durch ihn spricht der Herr zu jedwedem: wer hat mir was zuvorgethan, dass ichs ihm vergelte, Hiob 41, 2. Dass er aber die Selbstgerechtigkeit zum Gipfelpunkt seiner sich an die beiden Decaloggebote anschliessenden Abmahnungen macht, ist höchst bedeutsam. Allerdings muss er vor derselben schon deshalb besonders nachdrücklich warnen, weil sie auf Alttestamentlichem Gebiet besonders nahe liegt. Nicht blos die vorläufige Bevorzugung vor allen übrigen Völkern, sondern die Gesetzesreligion auch selber, die ganz besonderes Gewicht auf die subjective Gerechtigkeit legt, drängt darauf hin. was man von subjectiver Gerechtigkeit an sich findet, hoch anzuschlagen. Was die Psalmisten mit relativer Berechtigung thun, durch ihren Standpunkt in der Alttestamentlichen Gesetzesökonomie vollkommen gerechtfertigt, thaten viele Andere leicht in ganz unberechtigter Uebertreibung. Die Mühe aber, die Moses auf die Bekämpfung dieser letzten Untugend verwendet, beweist auch, dass er sie für eine ganz besonders gefährliche Feindin hielt. In Wahrheit stürzt grade sie, nicht ihr Gegentheil, das Vertrauen auf die sündenvergebende Gnade, in jenen Abgrund der Selbstzufriedenheit, da nichts als Erschlaffung, Erstarrung und Tod ist. Nur die Sündenerkenntniss bietet den Quell, in welchem sich das ernste Streben des für den Himmel Geborenen immerdar von Neuem beleben, aufrichten und kräftigen muss; nur der unverhüllte Blick auf den Abstand des Menschen von Gott ermöglicht eine wahre Aufhebung desselben. — In v. 5 nimmt Moses, um besonders nachdrücklich zu reden, zunächst beides noch einmal wieder auf, nicht um deiner Gerechtigkeit, sondern um der Bosheit der Feinde willen. Dass er aber zu צְדָקָה noch יֹשֶׁר לְבָב beifügt, dass er in dieser Weise kurz andeutet, ein wie hohes zur wahren Gerechtigkeit gehöre, es sey nicht mit dem äussern Werk genug, es komme besonders auf die ganze innere Herzensbeschaffenheit an, vergl. 1 reg. 9, 4: 1 Par. 29, 17: Ps. 119, 7 und besonders Ps. 24, 4 thut er, um, was er behauptet, sofort zur innern Ueberzeugung zu bringen. Dass Menschen sich für gerecht halten, statt zur Gnade ihre Zuflucht zu nehmen, ist doch nur möglich, weil es ihnen an dem rechten hohen Begriff von der Gerechtigkeit fehlt. Wenn aber der Gegensatz: „nicht um deiner Gerechtigkeit, sondern um der Bosheit der

Heiden willen“ nicht recht genügt, wenn es immerhin selbstverständlich bleibt, dass Israel den Heiden nicht ganz gleich sein konnte, so muss man bedenken, dass Moses nicht die Bedingungen, sondern die Ursachen angeben will. So fern es ihm auch liegt, auf die Bedingungen zu reflectiren, so sehr ist es nach so vielen seiner Aussprüche für ihn ausgemacht, dass Israel nur, sofern es irgendwie sein Bundesverhältniss aufrecht erhält, Canaan einnehmen darf: man darf nur den Anfang seiner ganzen Gesetzespredigt c. 4, 1 ansehn, nur auf v. 19 in unserm Cap. achten, wonach der Herr es vertilgt haben würde, wäre nicht wenigstens ein Moses in seiner Mitte gewesen; — und nichts ist demnach ungehöriger, als wenn Aeltere wie Estius aus unserer Stelle beweisen wollten, die Verheissungen an die Patriarchen seyen absolute gewesen. Der Herr hat nie und nimmer durch das ganze A. T. hin eine Gnade unwiderruflich verheissen, ohne vorherzusehn, dass man sich für dieselbe gewinnen lassen würde. Als eigentliche Gründe können nur angeführt werden die Bosheit der Canaaniter, die das Strafgericht nöthig macht, vergl. zu 7, 2, und der andere bekannte, der Eid der Verheissung, den Erzvätern geleistet, also die freie Liebe des Herrn, vergl. zu 4, 37: 7, 8: 10, 14, die ein Werk der Erlösung unternommen hat, und sich zunächst des einen Geschlechts erbarmt, um dereinst alle Geschlechter segnen zu können. — v. 6 ist noch mit als Begründung zu nehmen; als Ermahnung wäre die Wiederholung matt. Der Sinn ist, es ist nicht blos, sondern du erkennst es auch, dass es so ist, dass du nicht um deiner Gerechtigkeit willen etc. Mit den Schlussworten: „denn ein Volk hart von Nacken bist du“ erinnert Moses schon an die Geschichte des Abfalls am Horeb, auf die er gleich im Folgenden kömmt. Er nimmt damit des Herrn eignes dort zu wiederholten Malen ausgesprochenes Urtheil wieder auf, cf. Ex. 32, 9: 33, 3. 5, welches er sich schon damals c. 34, 9 aneignete. Wie mehreres Andere aus jenen ewig denkwürdigen Tagen, z. B. das Ansehn Gottes als eines verzehrenden Feuers etc. scheint sich auch dies Urtheil bei Moses tief eingeprägt zu haben. Während sich die Ausdrucksweise sonst nicht mehr findet — in Jes. 48, 4 nur anspielend — kehrt sie hier noch gleich in v. 13 wieder. Sie ist von einem Lastthier hergenommen, welches gegen sein Joch, womit es regiert wird, unempfindlich ist. Die Alex. σκληροτράχηλος, vergl. Act. 7, 51. Also: „unlenksam.“

V. 7—24.

Der Nachweis der bisherigen Verschuldungen, denen gegenüber nur Mosis mittlerische Fürbitte den vernichtenden Zorn des Herrn aufhalten konnte, beginnt in v. 7 summarisch. Zu dem positiven „Gedenke“ tritt nachdruckshalber das negative „vergiss nicht“, wie 33, 6: Prov. 23, 23: Joh. 1, 20 et al. „Dessen, dass du zürnen machtest“ — אֵת־אֲשֶׁר für das einfache אֲשֶׁר, vergl. Ew. §. 333[a], — „den Herrn deinen Gott in der Wüste; von dem Tage an, da du auszogst... seid ihr empörerisch gewesen gegen den Herrn.“ Wie die Wüste Terrain der Demüthigung von seiten des Herrn war, c. 8, 2, so also auch Terrain der Zornerregung und Empörung von seiten Israels. Die Demüthigung brachte stets das Gegentheil von dem zum Vorschein, was in Israel vorhanden sein sollte, einen unüberwundenen Hochmuth, bei dem man sich nicht entschliessen konnte, sich ganz dem Herrn zu überlassen. Mit dem: von dem Tage an etc., — vergl. zu dem nachdrucksvollen לְמִן c. 4, 32 und Ew. §. 218[b,2], — steigert Moses nicht grade. Wie die Zornerregung begann wirklich auch schon die Wüste noch vor dem Durchzuge durchs rothe Meer, Ex. 14, 11. Zudem ist aber auch der Ausdruck nicht zu pressen. הִמְרָה, sonst mit dem Accus. und zwar in unserm Buch besonders mit אֶת־פִּי, cf. 1, 26, in der Bedeutung empörerisch behandeln, modificirt hier in Verbindung mit עִם seine Bedeutung in: empörerisch handeln im Verhältniss zu, wie 31, 27. — v. 8. „Selbst am Horeb reiztet ihr den Herrn.“ Moses schliesst das Einzelne an das Allgemeine im vorigen v. vermittelst des erklärenden וְ, vergl. zu 5, 8, deutet aber auch gleich die Hauptsache an, auf deren Darstellung es ihm im Folgenden ankömmt: „und er zürnte auf euch, euch zu vertilgen“ vergl. v. 19 und 25 und besonders Ex. 32. Jenen heiligen, für seine wahre Gemeinde höchst trostreichen Eifer, den er sich noch vor Kurzem vom Sinai herunter beigelegt hatte, cf. 5, 9, war er im Begriff, gegen den Kälberdienst in seiner ganzen Energie an den Tag zu legen. — Moses geht von v. 9 ab in der Art näher auf das bedeutungsvolle Ereigniss ein, dass er in v. 9 und 10 zunächst die Umstände hervorhebt, die den Abfall doppelt strafwürdig machten, in v. 11—14 den Grad des göttlichen Zorns, den man erregte, und von v. 15 ab die Maassregeln, zu denen er sich genöthigt sah. Der Infin., mit welchem v. 9 verumständlichend anhebt: „Wo ich hinaufstieg

auf den Berg“ setzt sich nicht blos durch das folgende וָאֵשֵׁב „und da ich verzog“, sondern auch durch וַיִּתֵּן in v. 10 fort. „Wo ich hinaufstieg auf den Berg, die steinernen Tafeln (vergl. zu 5, 19), die Tafeln des Bundes (vergl. zu 4, 13), zu empfangen“: s. v. a. in einer Zeit, da nichts weniger als eine Störung des Bundes von eurer Seite zu erwarten gewesen wäre, da ihr, statt abzufallen, in einer erwartungsvollen, heiligen Stimmung dem Herrn, so zu sagen, hättet lauschen sollen: auf dem Höhenpunkte der bis dahinnigen Geschichte, da der Herr seinerseits auch noch das letzte thun wollte, um dem Bunde das Siegel aufzudrücken, und dem Glauben an seine Objectivität eine ebenso handgreifliche als dauernde Unterlage zu geben. Allerdings auch jener Höhenpunkt war, wie schon die Vierzigzahl der Tage andeutet, was die übrige ganze, ihn umkränzende Zeit, ja war es in gesteigertem Maasse, eine Zeit der Versuchung die zur Entscheidung drängte. Schon unmittelbar nach der Bundschliessung Ex. 24, 4 hatte der Herr Mosen aufgefordert, auf den Berg zu steigen, um die Steintafeln und das Gesetz und Gebot zu empfangen, und hatte beides schon als ein bereits geschriebenes angekündigt. Er verzog aber und beschäftigte Moses Geist zunächst mit anderen Dingen, nämlich mit dem Bau des Heiligthums, in welchem die Tafeln eine würdige Stätte finden sollten. Moses war ohne Speise und Trank, das Volk ohne Haupt und Halt, dessen es, wie überhaupt, so besonders in religieuser Beziehung, grade jetzt so sehr bedurfte, Ahron, unselbstständig wie er war, ohne brüderlichen Beistand. Aber wie Moses, erfüllt von den heiligsten Dingen, Essen und Trinken vergass, ja für die hohe, hehre Zeit entbehren lernte, und grade dadurch fähig wurde, von der Sinnenwelt losgelöst, sich immer tiefer in seinen Gott zu versenken und das himmlische Heiligthum zu schauen, so hätte sich auch das Volk, hätte sich auch Ahron grade durch die Entbehrung zu einem desto innigeren Anschluss unmittelbar an den Herrn selber bestimmen lassen sollen. Indem Moses sagt, dass die Zeit für ihn so heilig gewesen, dass er nicht gegessen und nicht getrunken, deutet er selber an, wie heilig sie auch für Israel hätte sein müssen. Dass er wie behufs der zweiten Tafeln, Ex. 34, 28, so auch schon behufs der ersten die 40 Tage und Nächte ohne Speise und Trank gewesen sey, wird im Ex. nicht ausdrücklich bemerkt, dürfte aber schon durch die Natur der Sache angedeutet scheinen. — v. 10. „Und wo der Herr mir die beiden Steintafeln gab.“ Um die ganze

Grösse der Gabe und Heiligkeit des Bundessiegels hervorzuheben, fügt Moses ausdrücklich bei: „beschrieben mit dem Finger Gottes“ — wie Ex. 31, 18 — s. v. a. nicht mit menschlicher, sondern göttlicher Kunst, daher אֱלֹהִים, cf. Ex. 8, 15: Luc. 11, 20; wie Ex. 31, 18: 32, 16, — „und auf ihnen nach all den Worten, welche der Herr mit euch auf dem Berge aus dem Feuer geredet hatte.“ Nur gelegentlich, wo es ihm darauf ankömmt, die Heiligkeit oder den Werth der Tafeln bestimmter hervorzuheben, giebt Moses einige genauere Notizen über sie: so über ihr Aeusseres Ex. 32, 15, wo er mit ihnen vom Berge herabsteigt, und sie zu zertrümmern veranlasst wird — beschrieben auf beiden Seiten, ein Werk Gottes, etc. — so über den Inhalt der Schrift erst hier. Die unbestimmte Art, mit welcher der Inhalt der ersten Tafeln, Ex. 24, 12: 21, 18, mehr angedeutet, als angegeben wird — „das Gesetz und Gebot, welches ich aufgeschrieben habe, sie zu lehren“, und „Tafeln des Zeugnisses“ — erklärt sich daraus, dass der Decalog, das vom Herrn zuerst und unmittelbar geredete Gesetz, wie hier im Deuteron., so schon gleich am Horeb selber als das Gesetz schlechthin, und alles andere als wesentlich identisch, als blosse Variation oder Ausführung galt. Aus diesem Umstande wird auch zugleich die eigenthümliche Erscheinung in Ex. 34, 27 und 28 erklärlich, die zu dem groben Missverständnisse Veranlassung gegeben hat, dass auf den Tafeln etwas anderes als der Decalog gestanden haben sollte (nicht blos Göthen, sondern auch Hitzig), die Erscheinung nämlich, dass zuerst die dort unmittelbar vorhergehenden Verordnungen als diejenigen bezeichnet werden, auf welche hin der Herr seinen Bund geschlossen habe, und dass es dann doch in Beziehung auf den Decalog heisst: und er schrieb auf die Tafeln die Worte des Bundes. Dass die Darstellung im Exodus bestimmt den Decalog den Tafeln zuweist, und zwar auch schon den ersten, erhellt aus 34, 1, wonach dasselbe, was auf den ersten Tafeln gestanden, auch den zweiten anvertraut werden sollte, und aus 34, 28, wonach der Herr die Zehn Worte auf die zweiten schrieb: — und ist ebensowohl für Hengstenb. (II S. 389) und Kurtz (II S. 322), als auch für Bertheau (die Sieben Gruppen S. 98) und Knobel ausgemachte Sache. — „Am Tage der Versammlung“, vergl. zu 4, 10.

V. 11—14. Kommt die Uebergabe der Tafeln in v. 10 noch behufs der Characterisirung der Zeit in Betracht, so in v. 11 schon als ein Anfang der göttlichen Zornesäusserungen. Mit

v. 11 beginnt die eigentliche Erzählung; daher die Wiederaufnahme des Factums. „Und es geschah, am Ende von 40 Tagen und 40 Nächten gab mir der Herr die beiden steinernen Tafeln, die Tafeln des Bundes.“ Es ist, obwohl es Ex. 32, 1—6 etwas unbestimmt gelassen wird, dennoch schon an sich wahrscheinlich, dass der Kälberdienst noch nicht lange gedauert hatte, dass also das Ende der Versuchungsfrist ziemlich genau mit dem Anfang des Abfalls zusammenfiel. Das Zusammentreffen dürfte daher rühren, dass das Volk, als es einen ganzen Monat auf Moses Rückkehr gewartet hatte, mehr als genug gethan zu haben meinte. Die Tafeln übergiebt der Herr trotz des Abfalls und trotz des Entschlusses, Israel bis auf Mosen zu vernichten, dennoch; denn immerhin noch konnten und sollten sie ein Zeugniss von seiner Heiligkeit sein, wenn auch jetzt nur zur Ankündigung des Verderbens, jetzt gewissermaassen die Anklageacte, die des todeswürdigen Verbrechens überführte. Waren sie von seiten des Volks, welches auf ihr: „du sollst nicht“ und „du sollst“ gar nicht mehr achtete, zu Spott geworden, so sollten sie von seiten des Herrn das Zeugniss bleiben, dass er seiner nicht spotten lässt, und selbst noch zertrümmert, ja so grade erst recht seine ganze Zornesenergie bis zur Vollendung veranschaulichen. Welch ein Moment in der Geschichte des Reiches Gottes, ja der Welt überhaupt, als der Herr, um auch noch das letzte zur Bundesbesiegelung zu thun, Mosen die Tafeln in die Hand giebt, aber gewissermaassen zu spät kömmt! All seine bisherigen Anstrengungen zur Erlösung des Menschengeschlechts hat das Volk, soviel an ihm war, vereitelt, so dass seine Sache, deren einziger Träger es war, wieder einmal gänzlich verloren scheint: nicht er, sondern sein Widersacher, der Fürst der Welt, triumphirt. Aber auch hier ist er im Unterliegen stark; wie auch später, namentlich beim Tode des Erlösers, weiss er den scheinbaren Triumph des Gegners in die empfindlichste Niederlage desselben zu verwandeln; bald ist er dennoch der Angebetete, ja der, welcher Barmherzigkeit vor Recht ergehen lässt, welcher seinen Bund als einen rein aus Gnaden gewährt, und dadurch nicht blos die ganze Fülle seiner göttlichen Herrlichkeit zur Anschauung bringt, sondern auch den gewaltigsten, weil innerlichsten Sieg, einen Sieg über die Herzen davon trägt. — v. 12. „Und es sprach der Herr zu mir, auf, steig eilend hinab von hier“ — nicht, um dem Abfall Einhalt zu thun, sondern um meine Heiligkeit zu bezeugen — „denn verderbt handelt

dein Volk, welches du aus Egypten geführet hast." Moses giebt die Ausdrücke ziemlich buchstäblich wieder, vergl. Ex. 32, 7f.; sie müssen ihm tief ins Herz geschnitten haben. Selbst das Piel שִׁחֵת behält er von dort bei, — verderben, dann verderbt handeln, cf. Deut. 32, 5: Hos. 9, 9, — obwohl ihm sonst das Hiph. הִשְׁחִית geläufig ist, cf. 4, 16. 25. Die Verwerfung kündigt sich schon sehr prägnant dadurch an, dass der Herr wie bei Jes. 6, 9. 10 „dieses Volk" (*gens ista*), so hier statt „mein" vielmehr „dein Volk" sagt, und Mosen die Ausführung aus Egypten beilegt, als wollte er, was er an ihm gethan hat, um es zu dem seinigen zu machen, fortan nicht gethan haben. „Sie sind eilends abgewichen von dem Wege, den ich ihnen befohlen", von der rechten Weise der Gottesverehrung und damit auch von der Verehrung des wahren Gottes selber, vergl. zu 4, 16 und 5, 8, ja von dem Wege der Sittlichkeit, cf. Gen. 18, 19: 6, 12; der Cultus der Natur ist zugleich einer des Fleisches. „Sie haben sich ein Gussbild gemacht", nach v. 16 und Ex. 32, 4, ein Kalb. Die Israeliten hatten in Egypten den Cultus einiger Gottheiten wie Apis und Mnevis unter dem Bilde eines Rindes, zugleich aber auch die Kunst, zu schmelzen und Gusswerke anzufertigen, kennen gelernt; vergl. jedoch zu v. 21. Rosellini, i monum. II, 2 S. 297 sagt: „aus allen solchen Gegenständen, wie sie in den egyptischen Gräbern dargestellt sind, ist es offenbar, wie alt in Egypten die Kunst war, die Metalle zu giessen und zu bearbeiten." Vergl. auch Taylor, illustrations of the Bible S. 88. Dass es schon in der ältesten Zeit grade auf der Sinaihalbinsel im Waddi Maghara, W. Nasb etc. Berg- und Schmelzwerke gab, welche von den Egyptern betrieben wurden (Rüppell, Nubien S. 264 ff.: Lepsius Briefe S. 336 ff.), kömmt hier nicht in Betracht. Nach Ex. 32, 2. 3 lieferten die Ringe der Frauen, Jünglinge und Jungfrauen das nöthige Gold. Wie nämlich die Orientalen überhaupt ausserordentlich reich an edlen Metallen waren, vergl. Winer, Realw. unt. Metalle, so besonders auch die Egypter. „So einfach und sparsam im Allgemeinen die Kleidung der Aegypter war, so reich waren sie an kostbaren und eleganten Schmucksachen. Gürtel, Halsbänder, Armbänder, Ringe, Ohrringe und Amulette von vielen Arten" etc., Rosell. II, 2 S. 419. 20.

Mit v. 13 setzt der Herr von Neuem ein. Um das Verwerfungsurtheil in v. 14 einzuleiten, hebt er das Verderben in seiner ganzen Grösse hervor. „Ich habe dieses Volk gesehen" — s. v. a. der Augenschein selbst hat mich nunmehr überführt — „und

siehe ein Volk harten Nackens ist es", wörtlich wie Ex. 32, 9, vergl. zu v. 6, s. v. a. der einzelne Abfall ist nur die Aeusserung eines überhaupt zu Abfall und Empörung geneigten Wesens. v. 14. „Lass ab von mir, dass ich sie vertilge!" הֶרֶף wie Iud. 11, 37: 1 Sam. 11, 3; dagegen Ex. 32, 10 הַנִּיחָה לִּי, lass es mir zu. Moses brauchte noch gar keine eigentliche Fürbitte auszusprechen; sein ganzes Dasein war eine bittende Einsprache gegen das Vorhaben des Herrn. Und eine solche Einsprache eines einzigen Menschen ist in Betreff des ganzen Volks eine hindernde Macht für ihn! wie hier auch Num. 14, 11. Sie ist's in Wahrheit. Denn der Bund mit den Vätern, auf den Moses verwies, Ex. 32, 13, hinderte an sich nur, Israel gänzlich, nicht aber, es bis auf ihn, den h. Samen, zu vertilgen. Es enthüllt sich hier ein Wunder, das gross genug ist, nicht blos die Macht der Fürbitte überhaupt zu veranschaulichen — *ut ita disceres, quantum liceret fideli et prophetae apud Deum* (Tert. adv. Marc. II), cf. Jac. 5, 17, sondern auch die Andeutung des ganzen Christenthums in seinem Schoosse zu tragen. In der Form der Umstimmung des Herrn, die in Wahrheit nichts ist, als ein Zurücktreten der Gnade bis zur Erfüllung der Gnadenbedingung cf. Luc. 24, 28, stellt sich dasselbe in seiner Grösse nur noch bestimmter heraus. In ihm nichts als eine menschliche, und zwar selbst in Israel vereinzelte Vorstellungsweise zu finden, die den einen Erzähler im Unterschied vom andern characterisire, und dafür auf Num. 23, 19 zu verweisen (Knobel), ist nicht zu rechtfertigen. Für den Glauben ist es durchweg, wie in Israel, so auch noch im Christenthum, zwingendes Bedürfniss, beides in Gott zu postuliren, ebensowohl solche Heiligkeit, die den Gegensatz zu vertilgen strebt, als auch solche Gnade, die ihn, wenn er sich durch den Einen oder Andern, besonders durch einen hervorragenden Repräsentanten als nicht absolut, vielmehr als im Uebergange begriffen ausweist, nicht allein erträgt, sondern auch zu bekehren sucht. Was aber der Glaube subjectiv postulirt, ist objectiv fest begründet. Hat der Herr, damit der Einzelne, statt immer wieder von Neuem anzufangen, an einer fortlaufenden Entwicklung participire, das Menschengeschlecht als einen innigst zusammenhängenden Organismus gewollt, so sehr, dass er nicht einmal Uebertragung sey's von innern Gebrechen, sey's von äusserlichen Nöthen von den Eltern auf die Kinder scheute (vergl. zu 5, 9), so ist es auch eine nothwendige Folge, dass er es bei seiner Beurtheilung und Behandlung demgemäss erfasst, dass er also nicht

jeden Einzelnen für sich allein, sondern, so lange es Entwicklung giebt, im Zusammenhang mit den Anderen, Besseren, besonders mit dem Bessten ansieht. Es ist eine nothwendige Folge — obwohl ebensosehr Gnade, wie die Ordnung des organischen Zusammenhangs überhaupt, — dass er zunächst um der vorläufigen Repräsentanten, dass er besonders dann um des Einen willen, der die Aufgabe Aller aufs vollkommenste erfüllt, der gehorsam ward bis in den durch die Sünde mächtig, ja unvermeidlich gewordenen Tod, dass er um seinetwillen die übrigen verschont und bis zur Fülle der Tage duldet, zumal sie dieser Eine vermittelst des Worts und der Sacramente immer mehr mit seinem Leben zu durchströmen, ja in sein Fleisch und Blut zu verwandeln strebt. Dass der Herr Allen, die sich gänzlich vom organischen Zusammenhange mit denen, die sie vertreten könnten, losreissen, die organische Beurtheilungsweise versagen muss, ist dabei, und zwar auch in Israel schon, eben so gewiss, und spricht sich sehr entschieden z.B. Jer. 15, 1 aus: „Und wenngleich Moses und Samuel vor mir ständen, so habe ich doch kein Herz zu diesem Volk", ja deutet sich auch in unserer Geschichte selber, Ex. 32, 33 an, wonach nicht Moses für die zu Tödtenden, sondern der, welcher gesündigt hat, selber sterben soll; vergl. auch Jer. 7, 16: 11, 14: 14, 11. — So eng sich das: „und ich will dich zum Volke machen, stärker und grösser denn es" formell an das Vorhergehende anschliesst, so eng auch sachlich, und findet sich daher nicht blos auch Ex. 32, 10, sondern ebenso in dem analogen Fall, Num. 14, 12. Erfüllt der Herr dem Abraham die ihm gegebene Verheissung nicht durch Israel im Allgemeinen, so muss er es durch das aus Mosen zu erweckende thun. Er muss nun einmal solche haben, die ihn anbeten, und kann auch hier nur tödten, um lebendig zu machen.

V. 15—21. Um die Nothwendigkeit der Maassregeln, zu denen er sich gedrungen fühlte, besonders auch die der Fürbitte, recht einleuchtend zu machen, geht Moses dies Mal nicht wie Ex. 32, 11 unmittelbar zu ihnen selbst über; er berichtet vielmehr erst in v. 15 und 16 seinem Befund des Thatbestandes. — v. 15. „Und ich wandte mich, und stieg von dem Berge herab und der Berg brannte von Feuer und die beiden Bundestafeln auf meinen beiden Händen." Die Manifestation der göttlichen Objectivität, speciell Heiligkeit, vergl. zu c. 4, 11, dauerte also auch noch längere Zeit nach der Promulgation des Decalogs fort: vergl. Ex. 24, 16—18. Es kömmt aber Mosen

weniger darauf an, dass sie noch, als darauf, dass sie grade jetzt statt hatte, jetzt wo auch die Tafeln mitzeugten, gleichsam wie ein unheilschwangeres Gewitter über Abfall und Getümmel. — v. 16. „Und ich sahe und siehe“ — es war wirklich so, wie der Herr gesagt hatte; der v. nimmt absichtlich v. 12 so genau wieder auf. „Ihr hattet euch gemacht ein Kalb, ein Gusswerk.“ מַסֵּכָה steht in Apposit. — Seine Maassregeln selber von v. 17 ab stellt Moses nach sachlicher Ordnung dar; er widerspricht aber auch der zeitlichen nicht gradezu. Er beginnt in v. 17 naturgemäss mit der Zertrümmerung der beiden Bundestafeln, durch welche er die Zertrümmerung des Bundes zu erkennen gab, er lässt dann die Fürbitte folgen, v. 18—20, durch welche er, was in Folge der Bundesaufhebung drohte, abzuwenden suchte, und fügt in v. 21 die Vernichtung des Kalbes bei, als welche die subjective Bedingung der Erhörung war. Die Fürbitte, die er nach Ex. 32, 11 unmittelbar nach dem Verwerfungsurtheil des Herrn folgen liess, darf er hier um so mehr in die Mitte stellen, als er hier nicht blos den einzelnen Act, der noch auf dem Berge eintrat, sondern zugleich alle folgende bis zur Erlangung der zweiten Bundestafeln darunter versteht. Indem er sie in die Mitte stellt und so weit ausdehnt, giebt er zugleich zu verstehn, dass sie so zu sagen das Herz und die Hauptsache gewesen, die sich durch alles andere mit durchzog. — v. 17. Dass Moses die Tafeln nicht aus Schmerz unbedachtsam habe fallen lassen, erhellt schon aus Ex. 32, 19, wonach er es im Zorn that, und ebenso aus dem: „und ich ergriff die beiden Tafeln und warf sie“; dass er sie aber auch nicht hinschleuderte, um dadurch Israels Verpflichtungen aufzuheben (Bechai), dass er es wirklich that, um zu erklären, dass sie durch Aufhebung des Bundes, der weil von seiten des Volks auch von seiten des Herrn, aufgehört, gewissermaassen schon ipso facto zerstört seyen, sah schon Theodoret, Quaest. 67 *in Ex*: *quum sponsa in ipso limine thalami nuptialis ad committendum adulterium declinaverit, jure profecto dotales literas confregit.* Sinnreich auch mythisiren die Juden: die Buchstaben der Tafeln seyen am Ort des Götzendienstes davon geflogen. — v. 18. „Und ich fiel nieder — הִתְנַפֵּל vom Niederknien zum Gebet, wie v. 25 und Esr. 10, 1 et al. — wie zuvor, nämlich 40 Tage und 40 Nächte, ohne etwas zu essen oder zu trinken.“ Mit Unrecht haben die Juden und in Anschluss an sie auch einige christliche Ausleger angenommen, Moses meine hier noch nicht die vierzig

Tage, die er um Erlangung der zweiten Tafeln auf dem Berge zubrachte, Ex. 34, 1 ff. und v. 25 f., sondern eine Zeit vorhergehender Fürbitte, die Ex. 32, 30 ff. angedeutet sey: es seyen drei Zeiträume je von 40 Tagen zu unterscheiden. Die Annahme wird von so viel Gegengründen zurückgewiesen, dass sich schon Torniel, Usser, Cornelius, Lorinus, Estius, Gerh., A. Osiand., Cler. und Calm. für das Gegentheil erklärt haben. Im Ex. wird nichts von einem Zeitraum von 40 Tagen, der ausschliesslich der Fürbitte gewidmet gewesen wäre, angedeutet, am wenigsten 32, 30 f.; es ist auch gar kein Platz dafür vorhanden. In unserm Zusammenhang selber aber werden die hier gemeinten 40 Tage c. 10, 1 sichtlich mit der Erlangung der zweiten Tafeln in Beziehung gesetzt. Wie die vorgängige Fürbitte, die Moses beim Herabsteigen vom Berge aussprach, so wird also auch die nachfolgende, die nach der Wiederersteigung des Berges fällt, mit der in der Mitte liegenden, im Exodus nicht ausdrücklich erwähnten, vergl. jedoch c. 33, 12 ff., zu einer einzigen grossen Fürbitte zusammengeschlossen. Dass Moses nach v. 25, vergl. mit 10, 1: 10, 10 und Ex. 34, 28, auf dem Berge schon allein auch das zweite Mal 40 Tage brauchte, kann nicht dagegen geltend gemacht werden. Entweder ersetzt 40 in unserm v. als runde Zahl etwas ungenau, vergl. 1 reg. 19, 8, oder hat vor allem schon die Zeit auf dem Berge im Sinn. Dass er sich aber dort fürbittend verhielt, war, wenn es auch im Exod. nicht ausdrücklich bemerkt wird, durch die Natur der Verhältnisse selbst geboten. Allerdings hatte der Herr bereits nach der grossartigen Execution der Leviten, Ex. 32, 26 ff., Verzeihung zugesagt, Ex. 33, 14, ja er hatte Mosen sogar ein möglichst überführendes Liebespfand, nämlich seine Erscheinung gewährt, c. 34, 5 f. Allein so lange er die Tafeln, das Bundessiegel, noch nicht wieder eingehändigt hatte, gab es immer noch Ursach, die Fürbitte fortzusetzen. Erst c. 34, 27 u. 18 erklärte er von Neuem den Bund für geschlossen. Uebrigens liess er es deshalb abermals 40 Tage und Nächte dauern, weil die Versuchungsfrist bestanden sein musste. Und Moses fastete darum auch während dieser Zeit, weil es schon nicht mehr blos galt, sich von der Sinnenwelt möglichst abzuziehn, sondern auch, wie er ausdrücklich andeutet, wegen der Sünde zu trauern: vergl. Lev. 16, 29 und 23, 27.

Nachdem er in v. 19 noch ausdrücklich hervorgehoben hat, dass ihn nichts anderes als die Grösse des göttlichen Zorns, also die Grösse der Verschuldung von seiten des Volks, die ihm

nach dem ganzen Zusammenhange die Hauptsache ist, zu so anhaltendem und ernstem Gebete vermocht, und dass er ihr gegenüber nur so, so aber allerdings Vergebung erlangt habe, zieht er in v. 20 speciell Ahron in Betracht, um zum Bewusstsein zu bringen, dass sich Israel nicht einmal der Gerechtigkeit seiner höchsten Amtspersonen in jener verhängnissvollen Zeit rühmen durfte, vergl. Jes. 43, 27. Er hatte denselben damals zwar noch nicht als Hohenpriester eingesetzt, aber doch schon als seinen Sprecher und Gehülfen hinlänglich ausgezeichnet, ja mit Hur gemeinsam während seiner Abwesenheit an die Spitze der Uebrigen gestellt, Ex. 24, 14. Die Darstellung des Exodus deutet des Herrn Zorn wider ihn durch Mosis Zorn c. 32, 21 ff. an: „was hat dir dieses Volk gethan, dass du grosse Sünde über es brachtest?“ Hatte er auch die Beziehung des Kalbes, so wie des sich an die Anfertigung desselben anschliessenden Festes auf Jehovah festzuhalten gesucht, Ex. 32, 5, so war er doch schwach genug gewesen, in einem verhängnissvollen Stücke statt Gottes, des Volkes Willen zu thun. Auch scheinbar leichtere Vergehn sind auf religieusem Gebiete, sofern sie eine Loslösung von der göttlichen Objectivität in sich tragen, nicht streng genug zu beurtheilen; man betritt mit ihnen sofort eine abschüssige Bahn.

In v. 21 das letzte, wozu sich Moses genöthigt sah. „Und eure Sünde die ihr gethan“ (oder gemacht) — das Kalb hatte ihre Sünde zur Erscheinung gebracht und fasste sie gleichsam in sich zusammen cf. Jes. 31, 7; Moses nennt es aber deshalb so, um sein symbolisches Verfahren mit ihm verständlich zu machen, — das Kalb nahm ich und verbrannte es in Feuer, und zerschlug es, es ganz zermalmend, bis dass es fein ward zu Staub, und ich warf seinen Staub in den Fluss, der von dem Berge herabfliesst.“ Der Infin. טָחוֹן zur nähern Bestimmung des vorangehenden Verbi fin., ähnlich wie c. 3, 6 et al. Ew. §. 280[a]. הֵיטֵב aber schon noch mehr als Adverb. und daher wie andere Infin. dieser Art in freierer Stellung statt voran-, nachgestellt, cf. c. 13, 15: 19, 18: 27, 8: Ew. §. 280[c]. Die Handlung hatte nach unserer Stelle nicht die Ohnmacht des Götzen (Knob.), sondern sofern das Kalb die Sünde heisst, den energischen, bis aufs letzte durchdauernden Gegensatz gegen letztere darzustellen, so wie er im Herrn und seinem Organe vorhanden ist, wie ihn sich aber auch die Gemeinde aneignen muss, falls sie wieder in das Bundesverhältniss eintreten will. Ganz ebenso verhält es sich mit der Verbrennung und

Zerstäubung der Aschera, 2 reg. 23, 6. Damit, dass Moses das bestäubte Bachwasser dem Volke zu trinken gab, Ex. 32, 20, wollte er ihm vielleicht sofort die Nothwendigkeit einer Betheiligung an der Vertilgung ausdrücklich zu verstehen geben. Indess legt das Trinken als solches, sofern es vielmehr Aneignung als Vertilgung ist, vielmehr den Sinn nahe, dass man damit die Sünde und ihren Fluch als den seinigen anerkennt, ein Sinn, der sich sehr treffend anschliesst. Während es des Herrn und seiner Organe Sache ist, die Sünde wegzuschaffen, ist es des Sünders Sache, damit das Heil möglich werde, sich als sündig und fluchwürdig zu bekennen. Um es zu erklären, wie Moses das Kalb in schwimmbare Asche habe zerstäuben können, braucht man weder mit dem Syr. Saad, Vater u. A. anzunehmen, dass er sich nach der Verbrennung (Schmelzung) etwa noch der Feile bedient, — was zudem nicht genügen würde, noch auch mit Rosenm., Kurtz (II S. 309), dass er die egyptische Kunst zu calciniren gekannt und angewandt, noch auch mit Baumgarten, dass er die Kraft des elementarischen Feuers durch die Gluth des göttlichen Eifers wunderbar erhöht, noch auch endlich mit Knobel, dass er es nach der Ansicht des Erzählers von Gott als wunderbare Gabe, Gold in Asche verwandeln zu können, erhalten habe, — sondern nur, dass das Kalb nicht massiv golden gewesen sey. Ex. 32, 4 heisst es: Ahron bildete ihn, nämlich den Gegendstand, den er bearbeitete, oder bearbeiten liess, mit einem Stifte, d. i. er zeichnete die Figur auf einem Holzblocke, um sie sofort, wie sich von selbst versteht, ausarbeiten zu lassen, und machte ihn zu einem Gusskalbe, nämlich indem er das gegossene und in die Breite gezogene Gold als Ueberzug anbringen liess. Die summarische Angabe Ahrons in v. 24 dort: ich warf es (nämlich das Gold) ins Feuer, und es ging dies Kalb hervor, ist, als summarische, keineswegs in Widerspruch. Jedenfalls erhellt aus Jes. 40, 19: 4, 7: 44, 13 ff., dass man in der angedeuteten Weise die Götzen, auch die Gussbilder, gewöhnlich bereitete. Zudem passen dazu auch die Verben שָׂרַף verbrennen — Moses liess das Kalb in seinem Goldüberzuge verkohlen — und כָּתַת zerschlagen, sehr wohl. Wenn der Goldstaub im Wasser untersank, und blos der Kohlenstaub obenaufschwamm, so verlor die symbolische Handlung dadurch nichts. Das Vertilgen des Götzen war die Hauptsache; dass Israel davon zu trinken bekam, eine sich nur mit anschliessende Nebenhandlung, wie schon daraus erhellt, dass

Moses sie hier unerwähnt lässt, und dass sie bei dem ähnlichen Verfahren 2 reg. 23, 6 unterblieb.

In v. 22 und 23 gesellen sich noch kurz einige andere Verschuldungen bei. Moses zählt in v. 22 grade diejenigen auf, die sich schon durch die neuen Namen der Orte, wo sie vorgefallen waren, im Gedächtniss erhielten — die bei Brandstadt, Versuchungsort und Lustgräber — und trifft so zugleich dreie verschiedener Art — die erste aus unbestimmter Ungeduld, Num. 11, 1—3, die andere aus Durst, Ex. 17, 1 ff., die dritte aus Lüsternheit nach Fleisch, Num. 11, 4 f. Dass die bei Massa schon vor der Gesetzgebung, und schon ein Jahr früher als die beiden andern vorgefallen war, kam hier nicht in Betracht. — Das Partic. „ihr waret erzürnend“ nämlich dauernd, wie in v. 7. In v. 23 dann noch eine zweite Hauptempörung, die wegen der ausführlichen Darstellung in v. 1 dies Mal nur angedeutet zu werden braucht, die bei Kades. עֲלוּ וּרְשׁוּ, vergl. zu 1, 21. הִמְרָה אֶת פִּי, s. zu 1, 26. „Und ihr glaubtet ihm nicht“, wie 1, 32, vergl. S. 126. — v. 24. Nach solchen Belegen darf Moses seinen in v. 7 als Thesis an die Spitze gestellten Satz zur Abrundung nicht blos wiederaufnehmen, sondern sogar noch steigern. „Empörerisch seid ihr gewesen gegen den Herrn von dem Tage an, da ich euch kenne.“ Ist es schon an sich unglaublich, dass nur die Grundschrift das Widerstreben des Volkes in Egypten gegen Moses anerkannt, dass der Jehovist, der doch sonst sogar noch entschiedener Sünde und Gnade hervorhebt, im Gegentheil „freudigen Glauben“ bei demselben behauptet hätte (Knob. XVIII), so wird es durch unsere Stelle völlig widerlegt.

V. 25—29.

Bei der Erinnerung daran, dass er nur durch seine Fürbitte Israel das habe verschaffen können, dessen es sich als Bundesvolk erfreue, nimmt er dieselbe angemessener Weise nicht blos zu seinem Ausgangspunkt, sondern explicirt sie auch ihrem Inhalte nach. Schon sie selber ist sehr genug geeignet, Israels Stolz auf Selbstgerechtigkeit als Thorheit darzuthun, sowohl ihren Aeusserlichkeiten, besonders der langen Dauer, v. 25, als auch ihrem Inhalt v. 26 und 27, und ihrer Motivirung nach v. 28 und 29. Das: „Und ich fiel nieder“ in v. 25 erhält seine nöthige Bestimmtheit durch die sichtliche Rückbeziehung auf v. 18. Zu dem „die 40 Tage und 40 Nächte, die ich (damals) nieder-

fiel" vergl. zu 1, 46. — v. 26. Der Inhalt der Bitte ist wesentlich derselbe, wie Ex. 32, 11—13, ist dennoch aber mit einer Freiheit wiedergegeben, wie sich ein Anderer als Moses selbst schwerlich erlaubt haben würde. Soweit aber war es mit Israel gekommen, dass Moses sich Gottes ganze Grösse und Treue vergegenwärtigt. — „Herr Jehovah, . . . welches du losgekauft hast durch deine Grösse" etc. — um als ausserordentlich grosses blos das negative zu erbitten: „verdirb nicht!" was sich nach ihm die Psalmisten als eine Psalmüberschrift angeeignet haben, Ps. 57—59 und 75. Uebrigens retorquirt Moses mit dem „dein Volk und dein Erbe — cf. 4, 20 — welches du erlöset hast durch deine Grösse, welches du aus Egypten geführt hast mit starker Hand" sehr schön die Ausdrücke des Herrn in v. 12, und deutet zugleich schon im Voraus die in v. 28 und 29 folgende Motivirung an. Ausserdem konnte er v. 27 nur um ein Gedächtniss der Vorfahren, nicht irgend welcher Verdienste des Volkes selber bitten. „Gedenke des Abraham", nämlich des ihm geleisteten Schwurs, wie es Ex. 32, 13 ausdrücklich heisst, vergl. zu 4, 37 und 7, 8. Die Construct. von זָכַר mit לְ, wie hier so auch Ex. 32, 13: Ps. 25, 7: 136, 23: 2 Par. 6, 42 giebt keine eigentliche Modification der Bedeutung. Die Patriarchen heissen Knechte des Herrn vermöge ihrer nahen Stellung, ihres innigen Verhältnisses zu ihm, welches seine Liebe verbürgt. „Wende dich nicht — um sie zu beachten — zur Härtigkeit dieses Volks, — קְשִׁי hier, wie קְשֵׁי עֹרֶף in v. 6; die Alex. σκληρότης — und zu seiner Bosheit und zu seiner Sünde." — v. 28 und 29. Zur Motivirung seines Gebets konnte Moses nur des Herrn Ehre (v. 28) und sein bisheriges Liebesverhältniss zu Israel (v. 29) in Anschlag bringen; er konnte nur bitten, dass der Herr um seiner selbst willen Gnade vor Recht ergehen lasse. „Damit nicht spreche das Land — יֹאמְרוּ הָאָרֶץ, eine Constr. ad sens. — von wo du uns ausgeführt hast: ohne dass Jehovah sie einbringen konnte in das Land, das er ihnen verheissen hatte, und weil er sie hasste" etc. Ueber die Infinitif-Form יְכֹלֶת s. Ew. §. 239[a]. Er fürchtet mit Recht beiderlei Verhöhnung: das „aus Unvermögen" und das „aus Hass" zugleich. Das eine schliesst eigentlich das andere mit ein. Er fürchtet, man werde zu behaupten wagen, Jehovah habe sich nicht als den absoluten Gott, sondern als einen neckischen Dämon bewiesen. Das blosse בְּרָעָה Ex. 32, 12, „zum

Unheil, um sie zu erwürgen auf den Bergen" sagt also wesentlich dasselbe, vergl. die Rede des Volks in c. 1, 27; ebenso aber auch wieder das blosse: „ohne zu können", Num. 14, 16. Moses wendet damit die kräftigste Argumentation an, die es für einen Beter giebt. Wollte der Herr seine Ehre vernichten, so thäte er nichts geringeres, als dass er alle Werke und Anstrengungen, die er von der Schöpfung her zu keinem andern Zweck, als um seiner Ehre willen unternommen, rückgängig machte. — Die Erinnerung an das bisherige Liebesverhältniss zu Israel in v. 29 will fast ähnlich nicht blos durch den einfachen Gedanken an sie, sondern auch durch die Ueberlegung, dass es Gottes nicht würdig wäre, das Geschehene so gut wie ungeschehen zu machen, neue Liebe erwecken. Es verräth sich in dem verhängnissvollsten Augenblick Israels die grosse Wahrheit, dass der Herr durch seine früheren Liebeserweisungen gewissermaassen gebunden ist, so dass er, falls der Mittler eintritt, demselben nicht zu widerstehn vermag: es legt sich aber auch all den Seinigen dadurch die Mahnung nahe, den bisherigen Bestand der Gemeinde nie aufzugeben, sondern in Geduld und Hoffnung daran fortzubauen.

Cap. X.

Dass sich Cap. 10, 1 — 11 aufs engste an c. 9 anschliesst, dass Moses sagen will, nur auf seine Fürbitte hin habe das Volk als Bundesvolk erlangt, was es erlangt habe, erhellt sehr bestimmt aus dem Umstande, dass er nicht blos die Gewährung der zweiten Tafeln mitsammt der Bundeslade, v. 1 — 5, des Hohenpriesterthums und der levitischen Cultusordnung, v. 6—9, so unmittelbar an seine Fürbitte im Folgenden anschliesst, sondern auch in v. 10 und 11 ausdrücklich noch einmal auf dieselbe zurückgreift, um auch noch die Erlaubniss des weiteren Zuges gegen Canaan und seiner Eroberung von ihr abhängig zu machen.

V. 1 — 11.

V. 1 — 5. Das „um diese Zeit" in v. 1 ist keineswegs s. v. a. nach derselben. Vielmehr gleich damals schon, als Moses seine Fürbitte nur noch erst begann, vergl. zu 9, 18, erging sowohl der Befehl an ihn: „haue dir zwei Tafeln von

Steinen, wie die ersten waren“ als auch die Verheissung in v. 2 „so will ich schreiben“ etc. Dass Moses dies Mal die Tafeln selbst bearbeiten und dem Herrn entgegenbringen sollte, hatte leicht erkennbar einen tiefen und für alle Folgezeit höchst bedeutsamen Sinn. Von ihm bittend dem Herrn entgegengebracht, documentirten sie, dass der Bund nunmehr ein erbetener und nur aus Gnade und Vergebung gewährter sey: von ihm behauen, waren sie dauernde Zeugen von der Mittlerthätigkeit des Moses, als welche vom Volke nöthig gemacht, vom Herrn aber anerkannt war. Sie waren von vornherein ganz darauf eingerichtet, die demüthigende Predigt gegen den Selbstgerechtigkeitsdünkel, die Moses hier hält, thatsächlich fortzusetzen. Als Zeichen einer höhern Stufe des Bundes, einer gewissen Gegenseitigkeit (Baumg. II S. 113) hätten sie nur dann gelten können, wenn sich wenigstens ein Theil des Volkes wackerer gehalten und dem Moses von vorn herein zur Seite gestellt hätte, so dass seine That auch die ihrige gewesen wäre. Dann hätte er aber nicht den Ruhm desselben so ausnahmslos zunicht machen dürfen, wie er im vorigen Cap. recht ex professo gethan hat. Wenn übrigens das Wunder der zweiten Tafeln grösser war, als das der ersten, — und es ist es in der That, — so gewiss, als die in die menschliche Thätigkeit eingehende göttliche immer wunderbarer, wenn auch leicht unscheinbarer als die rein schöpferische ist, so waren sie auch in dieser Hinsicht sehr angemessen. Das Wunder des erneuten, trotz des Abfalls um eines Mittlers willen zugestandenen Bundes ist grösser als dasjenige dessen, dem Willigkeit entgegenkömmt. — Dass Moses den Befehl in Betreff der Bundeslade: „mache dir eine Lade von Holz“ noch mit demjenigen in Betreff der zweiten Tafeln verbindet, widerspricht nicht der Darstellung in Ex. 25, 10ff., wo er ihn gleich bei Gelegenheit der ersten hat. Hatte er in Erwartung der ersten für eine Lade sorgen sollen, durch welche sie als Bundesdocument eine angemessene Stätte dauernder Bewahrung in Israels Mitte fänden, so musste er auch in Betreff der zweiten diese Verpflichtung fühlen. Die neue Bewilligung der Tafeln involvirte ganz von selber eine Erneuerung der Verordnung in Betreff der Lade. Und war dieselbe demnach wenigstens mittelbar mit eine Folge seiner Fürbitte, so hebt er sie hier um so angemessener ausdrücklich als solche mit hervor. Jedenfalls war sie auch ihrerseits eine sehr wichtige Gewährung. Sie deutete von vornherein auf die Dauer, die der Bund haben sollte, war ausserdem aber bestimmt, der Thron der besonderen

Gegenwart des Herrn in seiner Gemeinde zu sein, Ex. 25, 22: 29, 43: 30, 6. 36: Num. 7, 89. Wie auch andere Völker ihre heiligen Laden hatten, in denen sie ein Götterbild u. dergl. mehr, auch Schriften bargen, zeigt Bähr, Symb. I S. 399 f. — Ueber v. 2: „so will ich auf die Tafeln die Worte schreiben, welche auf den ersten Tafeln standen“ vergl. zu 9, 10.

In v. 3 die Ausführung des Befehls von v. 1, sowie in v. 4 dann die der Verheissung von v. 2. Die Anfertigung der Lade stellt Moses in v. 3: „Und ich machte die Lade von Akazienholz“, schon deshalb voran, um dann den Bericht von den Tafeln nicht dadurch unterbrechen zu brauchen. Die eigentliche Ausführung des Bau's fiel allerdings erst nach seiner Rückkehr mit den Tafeln, cf. Ex. 37, 1 ff.; allein es ist nicht unwahrscheinlich, dass er die Anordnungen in Betreff derselben schon erliess, ehe er noch den Berg von Neuem bestieg, schon während die beiden Tafeln ausgehauen wurden (so auch Calmet.). Des Akazienholzes musste er sich schon deshalb bedienen, weil nur es in Menge in den Thälern des Horeb wuchs, vergl. Burckhardt S. 784. Auch der Schaubrodtisch und viele andere zur Stiftshütte gehörigen Geräthschaften wurden daraus gefertigt, cf. Ex. 25 und 37. Zudem war es aber auch so dauerhaft, dass man es auch zum Schiffsbau verwandte, Plin. h. n. XIII, 19, vergl. Forskal Flora p. LVI: es war nach Hieron. ad Jo. 4, 18 und Jes. 41, 19 ein *lignum fortissimum, imputribile et levissimum, incredibilis levitatis et pulchritudinis;* die Bäume nennt Hier. *grandes,* obwohl sie heut zu Tage ebensowenig wie die Cedern noch gross vorkommen, Seetzen III S. 108 und Ritter XIV S. 335 ff. שִׁטָּה (für שִׁנְטָה) ist nämlich die ächte Akazie, die von unserer Akazie bis auf das Aeussere sehr verschieden ist, noch heute in Arabien und Egypten unter dem Namen *sant (sunt)* heimisch. — v. 4. „Und er schrieb auf die Tafeln wie die erste Schrift.“ Der schnelle Wechsel des Subjects in Num. 34, 28 gab, trotz des klaren Wortlautes in v. 1 dort, schon früh zu der Meinung Veranlassung, die Schrift der zweiten Tafeln habe nicht der Herr, sondern Moses geschrieben. Augustin, Quaest. XV in Deut. nahm daher, wenn auch unsicher, in unserm v. eine uneigentliche Ausdrucksweise an. Dionysius Carth. zu uns. St. sagte: *dominus scripsit ea auctoritative, Moses executive.* Aber richtig bemerkt auch Knobel zu וַיִּכְתֹּב Ex. 34, 28: „Subject ist nach v. 1 Jehovah.“ Im Uebrigen vergl. zu 9, 10. — In v. 5 schliesst Moses, was von der Lade zu sagen war, ab. Der Gleichklang des: „Und ich wandte mich

und stieg herab von dem Berge" mit 9, 15 dürfte sagen wollen: nun endlich war es wieder so weit, wie es ohne Störung schon damals gewesen wäre. Vergl. zu 2, 3. „Und ich legte die Tafeln in die Lade"; dass sie dort aufbewahrt wurden, obgleich von Niemandem mehr gesehn, wird nicht blos Ex. 25, 10 ff.: 40, 20, sondern auch 1 reg. 8, 9 versichert.

V. 6—9. In v. 6 und 7 lässt Moses allerdings plötzlich die bisherige Darstellungsweise fahren, um sich einer ganz andern zu bedienen. Während er bisher Israel mit Du angeredet hat, wie er auch wieder von v. 10, ja schon von v. 9 ab thut, fährt er hier in der dritten Person fort: „Und die Kinder Israel zogen von den Brunnen der Kinder Jaakan nach Mosera; dort starb Ahron und ward dort begraben und Priester ward sein Sohn Eleasar an seiner Statt." Zudem verlässt er plötzlich die Geschichte am Sinai im Anfang der Wüstenführung, um etwas aus dem Ende derselben herauszugreifen, vergl. Num. 20, 22 f.: 33, 37. Dennoch aber giebt sich doch auch wieder, auf die Sache gesehn, ein so guter Zusammenhang zu erkennen, dass man mit Cappell. crit. s. S. 987, Dathe, Rosenm. u. And. (siehe bei Rosenm.) an Interpolation nicht wohl denken darf. Nachdem Moses die neuen Tafeln und die Bundeslade als göttliche Gewährungen dargestellt hat, handelt er, ehe er zum Priester- und Levitenthum und zur Fortführung des Volks nach Canaan übergeht, billiger Weise auch von dem Stück, das in v. 6 und 7 sichtlich die Hauptsache ist, nämlich von dem Hohenpriesterthum, das auf Ahron und seinem Sohn Eleasar ruhte. Er hebt dies Stück um so angemessener für sich allein hervor, als es nicht blos ein so ausserordentlich wichtiges war, sondern auch schon um c. 9, 20 willen eine besondere Bemerkung verdiente. Hätte er gesagt: „und den Ahron erwählte sich der Herr, dass er ihm Priester sey, und seinen Sohn nach ihm", so wäre offenbar alles in der besten Ordnung gewesen. Die Frage ist einfach die, wie er dazu kömmt, statt wie bisher selber zu reden, die Geschichte reden zu lassen. Dass er, wenn er einmal das letztere vorzog, in die Geschichte des vierzigsten Jahres vorgreifen musste, konnte ihn hier ebensowenig hindern, wie in c. 1, 37. Die Antwort dürfte nur dahin gegeben werden können, dass ihm diese Geschichte, wie sich ja auch aus allen Einzelnheiten unserer Verse verräth, vergl. S. 79, grade, weil erst vor Kurzem geschehn, noch zu lebendig und klar vor der Seele stand, als dass sie sich ihm nicht unwillkührlich hier aufgedrungen

hätte. Sie schwebte ihm, obwohl so einfach, dennoch so vielsagend vor, dass er durch sie in Kürze mehr andeuten konnte, als durch eine längere Rede. Sie lehrte nicht blos, dass auf seine Fürbitte hin auch Ahron begnadigt, ja sogar bis zu seinem Tode des Hohenpriesterthums gewürdigt wurde, durch welches sich dem Volke Gottes Gnade und Wohlthaten (die Brunnen der Bne Jaakan) vermittelten, — sondern auch, dass auf jene selbe Fürbitte hin das Hohepriesterthum für die Dauer Bestand gewann, so dass es, als Ahron nun dennoch in Folge neuer Versündigung, Num. 20, 12, schon in der Wüste sterben musste, nichtsdestoweniger fortdauerte, und zwar keineswegs, wie man leicht befürchten mochte, weniger gnadenkräftig, vielmehr von den Brunnen zu Wasserbächen leitend, die Wanderung nach dem nunmehr unmittelbar erstrebten Canaan fördernd, Muth und Glauben nicht wenig erhebend. Der 7te v. nämlich: „Von dort zogen sie nach Gudgodah, und von Gudgodah nach Jothbathah, einem Wasserbäche-Lande", ist, wie schon aus dem S. 79 Bemerkten hervorgeht, nicht irgendwie Parenthese, sondern in Correlation zu den Brunnen des vorigen Verses sehr wesentlich. Den Zusammenhang zwischen der Fortsetzung des Hohenpriesterthums und den Wasserbächen haben schon Joh. Gerh. u. A. Osiand. hervorgehoben. Ersterer sagt: *spiritualibus beneficiis Deus plerumque conjungit corporalia; quamdiu inter nos viget ministerium verbi et cultus divini exercitium, etiam de temporalibus Deus nobis prospiciet.* Jener Zusammenhang giebt sich sofort zu erkennen, sobald man nur die Wichtigkeit des Wassers in der Wüste bedenkt, die sich schon dadurch verräth, dass ihm von Anfang an in der Geschichte der Wüstenführung, Ex. 15, 22. 23, besonders auf der Station Elim c. 15, 27, dann auch bei Massa c. 17, 7 etc., ja sogar in dem sonst so wortkargen Stationenverzeichniss Num. 33, 9. 15, besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird. In den Verhältnissen der Wüste lag es sehr nahe, in den equickenden Wasserbächen Jothbathah's den erquickenden Blick auch höherer Gnade zu erkennen, wie denn eine solche verinnerlichende Auffassung schon der Hervorhebung der 12 Brunnen und 70 Palmen bei Elim zu Grunde zu liegen scheint. — In Betreff des Ortes, wo Ahron starb, kann unsere Stelle von Num. 20, 22 ff. und 33, 37, wonach es auf dem Hor war, schon deshalb nur scheinbar abweichen, weil das Deut. in c. 32, 50 selber den Hor als solchen nennt. Sie begnügt sich hier nur, dem Zusammenhang gemäss, statt des Hors selber, der Lagerort der Kinder

Israel daselbst zu bezeichnen. Moserah war zweifelsohne die Stätte, von wo Moses, Ahron und Eleasar nach Num. 20,25.27 den Hor hinaufstiegen. Damit stimmt auch die Lage der Bne Jaakan als der Moserah vorhergehenden Station, die schon S. 107 und 109 angedeutet worden ist, nämlich in Kades, an der Gränze Edoms und Canaans zugleich, vergl. Gen. 36, 27 und 1 Par. 1, 42, — damit auch, dass Gudgodah, der folgende Ort, weil Num. 33, 32 חֹר הַגִּדְגָּד genannt, an das Höhlenthal am Hor denken lässt, in welchem allmählich Petra entstand. — Die Abweichung in der Aufeinanderfolge der Stationen von Num. 33 ist deshalb ganz natürlich, weil der Zug an unserer Stelle, — es ist der bekannte, den die Israeliten nach dem zweiten Aufenthalt in Kades und der Verweigerung des Durchzugs von seiten der Edomiter nach der Südspitze des Edomiterlandes machten, — von Norden nach Süden, der dortige dagegen zunächst von Süden nach Norden gerichtet ist. Dort ist der Zug vom Sinai nach Kades im 2ten Jahre der Wüstenführung gemeint. Erst als derselbe nach Bne Jaakan, also nach der Nordspitze der Arabah oder Kades, gelangt ist (vergl. zu 1, 2), und nun ebenfalls die Richtung nach Süden einschlägt, können die Stationen so wie an unserer Stelle folgen. Nun ist die Aufeinanderfolge aber auch in der That dieselbe, nur wird Moserah, oder Moseroth, wie es dort heisst, was auf dem Hinwege genannt war, auf dem Rückwege übergangen, in Uebereinstimmung damit, dass das Verzeichniss auch sonst die schon einmal genauer gezeichneten Touren nur noch kurz andeutet, vergl. v. 36. 37. 41. Vergl. Hengstenb. II S. 427 ff. Dass in Num. 33 statt des bekannten Namens Kades der unbekanntere Bne Jaakan gewählt wird, der nach S. 109 Anm. 2 unter allen übrigen Namen dort allein den ersten Aufenthalt bei Kades bezeichnen kann, hat einfach darin seinen Grund, dass das Stationenverzeichniss der Natur der Sache nach statt allgemeinerer Namen, wie Kades einer ist, vergl. S. 107 und 108, wo es sein kann, möglichst genaue wählt. Aus Num. 12, 16: 13, 21. 26 erhellt deutlich genug, dass der erste Aufenthalt ebensowenig wie der zweite Kades im engeren Sinn angehörte. War übrigens Bne Jaakan in Kades im weiteren Sinn gelegen, so erklärt es sich um so besser, dass Moses in unserer Stelle grade mit ihm anhebt, obwohl es schon um seiner Brunnen willen in Correlation zu den Bächen am Ende von v. 7 den Anfang machen musste. Kades war ja der Ausgangspunkt. Allerdings aber dürften die Brunnen von Bne Jaakan etwas südlicher

gelegen haben, als die eigentliche Kadesstation, auf der Israel Wassermangel hatte (Num. 20, 1 ff.).

In v. 8 und 9 kommt Moses vom Hohenpriester auf die Priester und Leviten im Allgemeinen, jedoch so, dass er, statt die Priester zu übergehen, und den niederen Leviten ihre Functionen mit zuzuschreiben, vergl. S. 70, eher das Hohepriesterthum noch mit einschliesst, und durch unsere Verse zugleich eine Andeutung darüber giebt, was er durch die Geschichte in den beiden vorhergehenden hat lehren wollen. Die Ausdrücke sind in der That so gehalten, dass sie auf Priester und Hohenpriester gleich sehr mitpassen. „*Um diese Zeit sonderte der Herr den Stamm Levi aus*“ — den Stamm Levi schlechthin, also im Ganzen — „*zu tragen die Bundeslade des Herrn*“ — dass dies Tragen auch den Priestern beigelegt werden darf, wurde S. 70 und 71 gezeigt; sie trugen sie für gewöhnlich durch die Leviten, bei feierlichen Gelegenheiten auch unmittelbar selber, — „*zu stehen vor dem Herrn, ihm zu dienen*“ — die Termini befassen sowohl den ganzen priesterlichen Opfer- als auch den übrigen levitischen Cultusdienst, vergl. S. 67 — „*und zu segnen in seinem Namen*“, — dieser letzte Terminus hebt sogar noch etwas nach Num. 6, 23 speciell priesterliches hervor. Warum Moses trotz des Anschlusses an v. 6 und 7 das speciell Priesterliche statt an den Anfang ans Ende bringt, ist S. 70 gezeigt worden. Dass übrigens ausser dem Heiligthum auch Andere, nicht blos der König in Priesterkleidern 2 Sam. 6, 18. 20, dass jeder Hausvater, ja Grüssende segnen durften, erhellt, wenn auch nicht sicher aus Ps. 118, 26, so doch aus Ps. 129, 8 und Ruth 2, 9. Das בָּעֵת הַהִוא hat mit Unrecht Aeltere veranlasst, den v. von einer spätern, wo möglich dem vierzigsten Jahre angehörigen Aussonderung des Stammes Levi zu verstehn, welche Joh. Gerh. und Os. Num. 26 angedeutet fanden, Calmet in der Bestätigung Ahrons nach dem Aufruhr der Rotte Korahs, Num. 17. 18. Die Geschichte weiss nur von der Aussonderung, die in Anschluss an jene Auszeichnung des Stammes Levi nach dem Abfall am Sinai, Ex. 32, 29 f., noch während des dortigen Aufenthaltes Lev. 8 und Num 3 ff. vollzogen wird. Aber mit Unrecht haben auch Neuere hier um jenes Terminus willen einen Widerspruch mit jenen Stellen der vorderen Bücher gefunden. Nur wenn man auf v. 6 u. 7 sieht, scheint er auf das vierzigste Jahr zu gehn. Durch v. 10 und 11 wird sofort klar, dass Moses mit seinen Gedanken noch am Sinai weilt. Jedenfalls hat entweder hier oder in v. 10 ein

Rückschritt statt. Dass er hier statthabe, ist aber von vornherein deshalb annehmbarer, weil was in v. 6 und 7 aus dem vierzigsten Jahr erzählt wurde, als ein blosser Beleg des am Sinai Geschehenen die Beziehung auf jene Anfangszeit noch keineswegs fahren liess. Zudem bezieht sich auch בָּעֵת הַהִוא in unserm Zusammenhang durchweg auf die Zeit am Horeb, cf. 9, 20 und 10, 1. — Wie sehr die Aussonderung der übrigen Leviten mit der Begnadigung Ahrons und seinem Hohenpriesterthum, wie sehr also auch sie, obwohl mitbedingt durch die Auszeichnung der Leviten Ex. 32, 29f., mit Moses Fürbitte zusammenhing, braucht nicht erst gezeigt zu werden. Sie hat unter den Folgen derselben mit vollem Recht ihre Stelle gefunden. — Dass aber Moses in v. 9 auch gleich die Stellung des Stammes Levi näher beschreibt: „darum ward nicht Theil oder Erbe dem Levi mit seinen Brüdern; der Herr, er ist sein Erbe", hängt sichtlich mit seinem in unserm Buch hervorstechenden Streben zusammen, dieselbe möglichst zu dem zu machen, was sie sein sollte, zu einer angesehenen, durch thätige Liebe geehrten, vergl. S. 58 f. „darum" ist s. v. a. darum, weil er aus Gnaden und euch zu Liebe die levitische Ordnung gewährt hat, darum hat er Levi so gestellt, dass er auf eure Liebe angewiesen ist. Dass Jehovah auch der gewöhnlichen Leviten Erbe genannt werden dürfe, wurde S. 67 gezeigt. Vergl. zu c. 18, 1. 2. Die letzten Worte: „wie der Herr dein Gott ihm geredet hat" weisen auf Num. 18, 1ff. und v. 21ff. zurück.

In v. 10 und 11 die letzte Folge der Fürbitte. In v. 10 nimmt Moses c. 9, 18 und 25 einfach wieder auf: „Und ich stand auf dem Berge wie die ersten Tage" etc., thut es aber dies Mal, um schon nicht mehr blos die Verschonung, sondern die Erneuerung der Beziehung des Bundesvolkes zu dem Bundeslande damit in Verbindung zu setzen. „Und es erhörte mich der Herr auch diesmal", nämlich nachdem er mich schon so oft in Betreff eurer erhört habe, vergl. 9, 19. — v. 11. „Und es sprach zu mir der Herr, auf gehe, den Aufbruch zu ordnen, vor dem Volke her, dass sie kommen und einnehmen das Land" etc. לְמַסַּע ist Num. 10, 2 deutlich s. v. a. „aufbrechen zu machen." Des Herrn Versöhnung war also, wie sehr auch unverdient, dennoch vorläufig vollständig. So lange er Israel noch als Bundesvolk ansehn konnte, wollte er es auch als solches verherrlichen. Anders wurde es erst in Kades c. 1.

V. 12—22.

Von v. 12 ab geht Moses zur positiven Ausführung des grossen Hauptgesetzes, was er in c. 6 an die Spitze stellte, über. Als Hauptmomente, die er vorzuschreiben hat, stellt er in v. 12 und 13 Furcht und Liebe, und dazu als etwas aus beiden resultirendes die Beobachtung der Gebote hin, und geht dann zu einer Einzelbehandlung derselben über, indem er, als wollte er der Drohung und Verheissung des Decalog vollständiger als bisher entsprechen, seinen Forderungen überall Motivirungen beifügt, nämlich Verweisungen nicht blos auf des Herrn Recht und Wesen, sondern auch auf sein Verhalten, zuerst auf sein bisheriges, dann auf sein bevorstehendes. Bei der Vertheilung des motivirenden Stoffes hat er allerdings jedes Mal denjenigen gewählt, der der betreffenden Forderung am meisten entspricht, indess doch nicht anders als so, dass der eine Theil jedes Mal mit den übrigen zusammengenommen und durch sie vervollständigt sein will.

Die Summe der Forderungen schliesst sich in v. 12 und 13 durch ein וְעַתָּה an, was grade im Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorhergehenden sehr nachdrucksvoll wird. „Und nun", nämlich da du alles, was du hast, ohne Verdienst und Würdigkeit, rein aus vergebender Gnade hast. „Was fordert der Herr dein Gott von dir? zu suppliren ist: er fordert trotz der grössten Berechtigung nichts, wenn nicht. כִּי אִם, *nisi* oder *praeterquam quod* lässt hinter Fragen, wie die unsere ist, vergl. Mich. 6, 8 und Jes. 42, 19 einen verneinenden Satz, vergl. Gen. 39, 9 ergänzen. Wenn auch, was der Herr fordert, das allerschwierigste ist, um so schwieriger, je unscheinbarer, weil nur desto innerlicher, so versteht es sich doch nach solchen Erweisungen fast schon ganz von selbst: Furcht, Liebe und Gehorsam müssten sich im Herzen ganz von selber einstellen, wenn der Mensch nur nicht sein Herz corrumpirt hätte. „Zu fürchten den Herrn deinen Gott zu wandeln in allen seinen Wegen, und zu lieben ihn und zu dienen dem Herrn deinem Gott von ganzem Herzen und von ganzer Seele." Während c. 6, 5 Liebe allein gefordert wurde, wird hier in der Entfaltung mit Recht die Furcht daneben, ja vorangenannt. Wie die rechte Furcht, vergl. zu 4, 10, selbst in der Neutestamentlichen Liebe noch ein Moment ist, vergl. zu 6, 5, so ist sie überall Voraussetzung der Alttestamentlichen. Treffend bemerkt J. Gerh.:

conjungendus timor Dei cum dilectione Dei, dilectio absque timore facit homines remissos; timor absque dilectione serviles et desperatos. Durch die Furcht, die am meisten den Ernst des sittlichen Wandels erzeugt, und Gottes Barmherzigkeit erst recht verstehen lehrt, muss die Liebe Wahrheit bekommen, und durch die Liebe, die da immer fester mit dem Herrn verbindet, muss der Furcht ihre Verklärung werden. לָלֶכֶת, so unverbunden neben לְיִרְאָה, ist nicht zu co- sondern zu subordiniren, also: „so dass du gehest", cf. 6, 2. וּלְאַהֲבָה ist dagegen dem לְיִרְאָה parallel, als innerliches dem innerlichen, um ebenfalls seine äussere Folge nach sich zu ziehn. Zunächst tritt וְלַעֲבֹד zur Erklärung hinzu. Den Gottesdienst im engern und weitern Sinn, vergl. zu c. 4, 19, in sich vereinend, deutet es schon an, dass die Liebe, weil eine wahre, eine nicht blos innerliche sein soll, so dass sich dann das Aeussere in v. 13: „so dass du hältst die Gebote des Herrn" etc. wohl vorbereitet anschliesst. Zu dem „von ganzen Herzen und von ganzer Seele", vergl. zu 6, 5. לְטוֹב לָךְ wie 6, 24.

V. 14 und 15. Den Anfang seiner Motivirungen macht Moses sehr angemessen damit, dass er grundlegend das Recht, was der Herr zu seinen Forderungen hat, hervorhebt. Recht dazu, Liebe zu fordern, hat er aber, weil er zuerst geliebt hat, und zwar nicht in ganz allgemeiner Weise, als Schöpfer und Erhalter im gewöhnlichen Sinne; die geoffenbarte Religion weiss überall eine andere Liebe am Herrn zu rühmen, eine besondere: und wie sie sich grade dieser als ihres schönsten Kleinods erfreut, erkennt sie auch nichts so sehr als eben sie als ein ebenso verpflichtendes wie herzbewegendes Moment an. Der Umstand, dass das besondere Verhältniss des Herrn zu seiner Gemeinde ein allgemeines zur Menschheit überhaupt hinter sich hat, dient nur dazu, das letztere noch schätzenswerther zu machen, und wird daher auch von Moses keineswegs übersehn. — v. 14. „Siehe des Herrn deines Gottes ist der Himmel und der Himmel Himmel, die Erde und alles was darinnen" s. v. a. der Herr ist nicht so klein oder beschränkt, dass er von vornherein nur zu dem Einen Völklein der Erde Beziehung gehabt hätte. Der Gedanke, der Herr hätte sich vermöge seines ursprünglichen Universalismus ebensogut jedes andere Volk wie Israel, oder auch alle Völker zugleich erwählen können, um ihnen seine besondere Liebe zuzuwenden, hat allerdings an dem entgegenstehenden: er musste sich mit seiner besonderen Liebe vor allem auf diejenigen

lenken, die dafür empfänglich erfunden wurden, seine Beschränkung. Allein sofern sich in Israel irgendwie die demüthige Anerkennung erhielt, dass noch mancher Andere auf der weiten Erde ausser Abraham, Isaak und Jacob empfänglich erfunden sein könnte, wenn der Herr an ihm nur ähnlich wie an ihnen hätte arbeiten wollen, konnte man eine ganz besonders verpflichtende Bevorzugung nicht leugnen. Grade die Demuth auch in Beziehung auf die Vorfahren musste das Bewusstsein der particulairen Bevorzugung aufrecht erhalten. Wenn anders eine Alttestamentliche Oeconomie vor der Neutestamentlichen, eine Familienerziehung und volksmässige Vorbereitung vor der menschheitlichen Reichsgestaltung, eine Schule, die zunächst von Einem Volke durchgemacht, allen andern alsbald zu Gute kommen sollte, unumgänglich nöthig war, konnte der Herr auch in der That nicht gleich alle in der ganzen Menschheit, die allenfalls noch für irgendwelche vorbereitende Erziehung brauchbar gewesen wären, in gleicher Weise heranziehn. Auswahl musste statt finden. Es war genug, dass er die Aussicht auf die künftige Beseligung aller Uebrigen offen erhielt, — eine Aussicht, an der es unter solchen Verhältnissen von Anfang an gar nicht fehlen konnte, — und nebenher sowohl die Einpflanzung aller sich Annähernden in Israels Volksleib, als auch die liebende Mittheilung von seiten Israels an sie anordnete, wie hier gleich in v. 18 u. 19. So galt auch hier vermöge der organischen Einheit des Menschengeschlechts, vergl. zu 5, 9 und 9, 14 das Einzelne schon für ein Allgemeines; von eigentlicher Partheilichkeit konnte keine Rede sein. — Der Ausdruck: „der Himmel Himmel" hängt, wie auch schon der Plural שָׁמַיִם, mit der Relativität des Himmels, d. i. mit dem Umstande, dass bald etwas niederes, nämlich die untere Luftschicht, welche zwischen den unteren und oberen Wassern (Wolken) ist, Gen. 1, 7. 8, bald aber auch die höhere Wölbung, welche jenseits der Atmosphäre mit den Gestirnen geschmückt zu sein scheint, Gen. 1, 14, Himmel heisst. Um sich noch höher zu erheben, und ja das höchste zu treffen, konnte man daher von einem dritten Himmel reden, wie St. Paulus 2 Cor. 12, 2. R. Juda in Chagiga f. 12. 2 erkannte allerdings nur zwei Himmel an; Risch Lakisch aber behauptete: *septem sese coelos, quorum nomina sunt:* 1) *velum,* 2) *expansum,* 3) *nubes,* 4) *habitaculum,* 5) *habitatio,* 6) *sedes fixa,* 7) *Araboth* (bei Wetst. und Schöttg. zu 2 Cor. 12, 2: ebenso im Testament der zwölf Patr. Levi §. 3. Einigermaassen parallel ist der Ausspruch Salomo's 1 reg. 8, 27:

„siehe, der Himmel und der Himmel Himmel mögen dich nicht fassen, geschweige dieses Haus, welches ich gebauet habe"; vergl. auch Ex. 19, 5: Ps. 24, 1: 115, 16. — v. 15. „Nur zu deinen Vätern hat der Herr Neigung gehabt, sie zu lieben." רַק steht ganz wie 2, 37, nämlich so, dass es einen Gegensatz des ganzen Gedankens andeutet, aber auch zugleich wie unser Nur auf ein einzelnes Wort besondere Beziehung hat. Es ist „dennoch" und „nur" zugleich. חָשַׁק wie 7, 4.

V. 16 — 19. Als erstes Einzel-Moment hebt nun aber Moses nicht gleich die Furcht hervor, er schickt vielmehr grundlegend die Beschneidung des Herzens voran, die zwar in v. 12 und 13 nicht ausdrücklich mit erwähnt, aber von der Furcht ebensosehr, wie die Furcht von der Liebe vorausgesetzt ist. Wie die Herzensbeschneidung hier zu Anfang, wird nachher 11, 18 die Erlernung und Mittheilung der Gebote zu Ende als etwas in der Summa v. 12 und 13 von selbst mit enthaltenes beigefügt. — v. 16. „So beschneidet die Vorhaut eures Herzens." Wass auch die eigentliche Bedeutung der Beschneidung sein mag, das Herz beschneiden ist nach c. 30, 6 s. v. a. seinen Gegensatz gegen den Herrn aufheben, es wie für Frömmigkeit überhaupt, so voran für Liebe zu ihm fähig machen. Damit stimmt es, dass Lev. 26, 41 das Unbeschnittensein des Herzens das ist, was es hindert, sich zu demüthigen, Jer. 4, 4 die Vorhaut desselben das, was es für die höhern Herzensregungen überhaupt unempfänglich macht, vergl. Ez. 44, 9. Dass die erste und eigentlichste Bedeutung der Beschneidung Reinigung sey, kann nicht ohne Weiteres nachgewiesen werden, schon deshalb nicht, weil die Beweise dafür, dass die Vorhaut ein Sitz der Unreinigkeit ist, (Ackermann in Weise's Materialien, Schulz, Exercitationes fasc. 1 und 2, Michaelis, Orient. bibl. XXII, 8 f.) sehr ungenügend sind. Diese Ansicht hat die andere zu ihrer Grundlage, dass der Grund der Beschneidung eigentlich ein medicinischer sey, kein religieuser (Philo de circumc. II), wogegen schon der Umstand spricht, dass sie in Egypten im Allgemeinen auf die Priesterkaste beschränkt blieb. Die Heiden, besonders die Phönizier, beschnitten sich, um sich Molech oder Saturn zu versöhnen. Die Beschneidung war bei ihnen eine gemilderte Verschneidung, durch welche sich die Hingabe der Zeugungskraft an den Gott der Zerstörung vollzog, und findet sich daher Jer. 9, 25 mit dem Beschneiden des Haupthaars zur Ehre der Gottheit beisammen; vergl. in Betreff des letztern Gebrauchs zu

c. 14, 1 (Movers Phön. I S. 362). Allerdings aber, wenn sie auf heidnischem Gebiet deshalb nöthig erschien, weil der Gott der Zerstörung dem Menschen gegenüber begehrlich war, so konnte sie es auf dem Gebiet der Offenbarung nur, weil der Gott der Heiligkeit der menschlichen Zeugungsthätigkeit — nicht an sich, aber wegen der ihr durchweg anhaftenden Art — zuwider gewusst wurde. Wenn sie dort die Bedeutung einer Gabe empfing, die leicht mit dem Phallusdienst zusammenging, so hier im directesten Gegensatze die der Entfernung des an der Zeugungsthätigkeit Gott Widerstrebenden. Zudem aber hatte das, was zunächst in Beziehung auf die Zeugungsthätigkeit geschah, leicht allgemeinere Bedeutung. In ihr und demjenigen, was zu ihr gehörte, concentrirte sich nach dem natürlichen Gefühl schon der ersten Stammeltern und Israels immerdar die gesammte Fleischlichkeit des Menschen. Daher das Bedürfniss, vor allem die Schaam zu bedecken, daher auch die allgemeine sittliche Bedeutung der vier Quasten am Gewande, c. 22, 12: Num. 15, 38 f. Muss auch die Beziehung auf die Zeugungsthätigkeit als erste und eigentliche festgehalten werden, — es würde sich sonst schon nicht erklären lassen, warum sie grade ein Jahr vor der Geburt Isaaks eingesetzt wurde, — so darf sie doch als ein Symbol des Abthuns der sündigen Natürlichkeit im Allgemeinen gefasst werden, und die sich an dies Symbol anschliessenden Redeweisen, vor allem die unsere, das Herz beschneiden, die als Interpretation angesehn werden darf, sind demnach ebenso verständlich, wie natürlich. Beschnittener Wein ist nicht gereinigter, aber solcher, dessen schädliche (berauschende) Natürlichkeit gebrochen ist; ein unbeschnittenes Ohr, Jer. 6, 10 und Act. 7, 51, das in seiner schlechten Natürlichkeit für höhere Rede noch unempfänglich, unbeschnittene Lippen, Ex. 6, 12 vergl. mit c. 4, 10, die, so zu sagen noch roh, der höheren, göttlichen Sprache noch nicht mächtig sind. Vergl. noch Bergson, die Beschn. vom hist., crit. und med. Standpunkt. Berlin 1844, Friedreich (zur Bibel II, 39 ff.) und Kurtz I S. 184. — Deutet sich nach alle dem in der Beschneidung im eigentlichen Sinne zunächst und zumeist eine sittliche Aufgabe des Menschen, nicht etwa eine Gabe Gottes an, so tritt als solche in unserer Stelle auch die Herzensbeschneidung auf. Aber auch hier wird das, was der Mensch thun soll, dieweil er es nicht vermag, eine Andeutung dessen, was der Herr sey's thun muss, sey's bei allen denen, die in ein Bundesverhältniss zu ihm eintreten, soviel an ihm ist, in der That immer mehr thut. Schon c. 30, 6 stellt er

daher die Herzensbeschneidung als Gnadenerweisung in Aussicht. Die widerstrebende Natürlichkeit des Herzens besteht natürlich nicht blos in seiner Verblendung — Onk. und Jon. *removeatis stultitiam cordis vestri,* und die beiden Arab.: *dolum cordis vestri;* die Verblendung ist ja nicht einmal das erste; — sondern eher in den beiden Momenten, die Jer. 17, 9 an ihm gerügt werden, in seinem Trotz, der besonders der Furcht, und seiner Verzagtheit, welche leicht der Liebe zum Herrn widerstreitet. Besonders hat aber Moses nach der zweiten Vershälfte: „und machet euren Nacken nicht ferner hart!", wozu c. 9, 6. 13 zu vergl., wie auch aus den folgenden Versen erhellt, den Trotz im Sinne.

Die Motivirung in v. 17—19 hebt in Beziehung auf das Verlangen der Wesensänderung Israels naturgemäss die Wesensbeschaffenheit des Herrn hervor, und zwar, sofern zumeist das Abthun des Trotzes verlangt war, als eine solche, die keinen Trotz verträgt, weder gegen sich, v. 17, noch auch gegen Andere, v. 18 und 19. — v. 17. Er ist zu gross und zu furchtbar, und zwar gegen Jedermann, ohne alles Ansehn der Person. „Denn der Herr, euer Gott, ist der Gott der Götter, und der Herr der Herrn" etc., vergl. Ps. 136, 2; er ist, — was schon der Plur. אֱלֹהִים andeuten will, — das Haupt oder auch der Inbegriff alles Göttlichen, aller Kräfte und Mächte, die so leicht als Götter für sich angesehen werden; vergl. 1 Tim. 6, 15: Apoc. 17, 14: 19, 16, auch Ps. 89, 8: 95, 3. Wenn Theodoret u. A. behaupteten, Gott könne nicht Gott der Götter, sondern nur der Engel heissen, weil die Götter Nichtse seyen, so vergassen sie, dass dieselben, obwohl an sich nichtig, doch als Repräsentanten oder Symbole von Kräften und Mächten bedeutungsvoll seyen. „Der grosse Gott, der starke und furchtbare, der die Person nicht ansieht und Geschenk nicht nimmt", vergl. 1, 17. Nicht, obwohl er gross und furchtbar ist, sieht er die Person doch nicht an (Bechai), sondern grade umgekehrt, weil er gross ist. Die Aussagen entwickeln sich im engen Verhältniss des Grundes und der Folge auseinander, vergl. bes. Hiob 34, 12ff. Nur wo Abhängigkeit und Bedürftigkeit, ist Partheilichkeit möglich, — v. 18. „Der da ausrichtet das Recht der Waise und Wittwe, und den Fremdling liebt, ihm Brod und Kleidung zu geben." Die Aussagen stehn abermals im Verhältniss der Folge zu den vorhergehenden. Eben weil Gott keinen Trotz gegen sich duldet, er mag kommen woher er wolle, darum auch

keinen gegen seine Schutzbefohlenen; das Recht der Personae miserabiles wird daher durchweg aufs zarteste berücksichtigt, seine Heilighaltung aufs entschiedenste befohlen, vergl. besonders 24, 17 ff. und c. 25. Treffend ist die Bemerkung der Rabbinen bei Bechai: *haec res perscripta est in libris Mosaicis, iterata in prophetis, tertiumque repetita in hagiographis; ubicunque enim majestatem Dei, ibi et humilitatem ejus descriptam videbis*, v. g. Ps. 68, 5: Jes. 57, 15, vergl. auch Ps. 10, 14. 18. Sofern aber unser Vers einen Gegensatz des Herrn nicht blos gegen Trotz im Allgemeinen, sondern speciell gegen Egoismus im Verhältniss zum Schwächern betheuert, schliesst er sich an das Vorhergehende nur um so enger an. Das unbeschnittene Herz ist vor allem auch das harte, egoistische, das auf die Unterdrückung Anderer sinnt. — Der 19te v. dient als eine ausdrückliche Erklärung dafür, dass in dem: beschneidet die Vorhaut eures Herzens, mit liegen soll, brechet und thut ab seinen Egoismus. „Und liebet den Fremdling!" Denn als eine Ermahnung für sich allein passet der v. nicht in diesen Zusammenhang, wo in erster Linie die Pflichten gegen den Herrn behandelt werden. In Betreff des גֵּר vergl. zu 1, 16, und in Betreff der Begründung: „denn Fremdlinge seid ihr gewesen im Lande Egypten" zu 5, 15.

V. 20—22. Als zweite Einzelermahnung folgt die, den Herrn zu fürchten. v. 20. „Den Herrn deinen Gott sollst du fürchten, ihm dienen, und ihm anhangen und bei seinem Namen schwören!" Nur scheinbar wird mehr als die Furcht verlangt, Das: „du sollst fürchten" trägt alles andere schon in sich, und explicirt sich nur durch dasselbe, vergl. zu 4, 10. Uebrigens ist der v. nur eine Wiederaufnahme von 6, 13 f. וּבוֹ תִדְבָּק, wozu 4, 4 zu vergl., ist hinzugesetzt. Joh. Gerh. bemerkt dazu: *inter Deum et fidelem animam est spirituale conjugium, ideo requiritur, ut fidelis anima Deo per fidem et dilectionem constanter adhaereat, sicut honesta uxor viro suo adhaeret*, Hos. 2, 19: Eph. 5, 26. — Sofern die Furcht s. v. a. Verehrung im Allgemeinen ist, erklärt sich die sonst auffällige Motivirung in v. 21 und 22. Moses kann schon, um Gott als der Furcht würdig darzustellen, an sein bisheriges Verhalten gegen Israel, an seine furchtverdienenden grossen Thaten erinnern. Vor v. 21 ist כִּי zu ergänzen. Denn dass nicht zu verstehn ist: er sey dein Lob, sondern „denn er ist dein Lob und dein Gott", erhellt schon aus dem unmittelbaren Anschluss des: „welcher diese

grossen und furchtverdienenden Thaten an dir gethan hat", vergl. Ex. 15, 2 und Ps. 106, 20, besonders auch aus der Parallelstelle Jer. 17, 14, vergl. Ps. 109, 1: 22, 4. 26: 44, 9. „Es ist dein Lob" ist s. v. a. er hat dir reichlich Veranlassung, ihn zu loben, gegeben. נוֹרָאֹת hier wie Ps. 45, 5 et al.; die Alex. ἔνδοξα. — In v. 22 wird als eine der grossen Thaten die grundlegende angeführt, nämlich die Wandelung der kleinen Familie in ein grosses Volk, eine, die an alles Uebrige, was sich gleich als Motivirung der folgenden Ermahnung anschliesst, schon mit erinnert. „Als — בְּ, eigentlich bestehend in, vergl. Ew. §. 217 f. 1. b — siebenzig Seelen zogen deine Väter hinab nach Egypten." Joseph mit seinen beiden Kindern wird, weil eigentlich nur vorangezogen, mitgerechnet, vergl. Gen. 46, 26 und 27: Ex. 1, 5. Die Alex. hat überall und so denn auch Lucas in Act. 7, 14 fünf mehr, indem sie vielleicht, wie Hieron. bemerkte, von Joseph noch drei Enkel und zwei Urenkel nach Gen. 50, 23: Num. 26, 28 ff.: 1 Par. 7, 14 ff. zuzählte. — „Und nun hat dich der Herr dein Gott wie die Sterne des Himmels an Menge gemacht", s. v. a. und nun hat er seine Verheissung, Gen. 15, 5, trotzdem, dass sie von Anfang an so starken Glauben erforderte, in wunderbarer Weise erfüllt.

Cap. XI.

In v. 1—7 folgt als dritte Anforderung die, den Herrn zu lieben. Mit der Liebe verhält es sich aber ebenso, wie mit der Furcht. Sie hat sich sofort als die thätige, als die Beobachtung der Gebote zu expliciren, obwohl letztere noch in v. 8 besonders zu bedenken bleibt. „Und liebe den Herrn deinen Gott, und halte das gegen ihn zu Haltende und seine Gesetze und Rechte und Gebote alle Tage!" Möglichst viele Bezeichnungen des Gesetzes wählt Moses, vergl. zu 4, 1, um auszudrücken: möglichst alles im Gesetz, was es auch immer sein mag. Hat der Herr sein Gesetz vielseitig genug eingerichtet, um wo möglich das ganze Leben zu umfassen, so soll sich ihm auch das ganze Leben in allen seinen Beziehungen unterordnen. Gegen die Ansicht Hengstenb.'s (Christol. zu Mal. 3, 14), dass שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת in Beziehung auf etwas so viel heisse, als seiner wahr-

nehmen, und für die gewöhnliche (Ges., de Wette, Rödiger), dass es s. v. a. das in Beziehung auf eine Person zu Beobachtende beobachten, das in Beziehung auf irgend ein Object Auszurichtende, d. i. den Dienst an ihm, z. B. am Heiligthume ausrichten, spricht zunächst unsere Stelle selber. Nachdem das: liebe den Herrn deinen Gott, vorangegangen, wäre das blosse: und nimm seiner wahr, wenn darin nicht etwa liegen soll, und kümmere dich um seine Befehle, zu wenig. Zudem liegt מִשְׁמֶרֶת sowohl hier, als auch an vielen anderen Stellen mit חֻקִּים u. dergl. zu sehr auf Einer Linie. Gen. 26, 5 ist מִצְוֹת etc. sichtlich erklärende Apposition zu מִשְׁמֶרֶת; es würde sonst ein eigenes Verbum bei sich haben. Das „Jemandes wahrnehmen" ist überall etwas zu allgemein und unbestimmt, vergl. Lev. 8, 35: 18, 30: 22, 9: Num. 9, 19. 23: 2 Par. 23, 6: 1 reg. 2, 3: 1 Par. 12, 29: Num. 3, 6—8: 9, 19. 23: Jos. 22, 3: Sach. 3, 7 etc. Dass מִשְׁמֶרֶת zuweilen den Gesetzen nicht co- sondern subordinirt wird, vergl. Jos. 22, 3 „und ihr sollt halten das zu Haltende des Gebotes des Herrn", geschieht, weil so gut, wie der Herr selbst, auch sein Gesetz eine מִשְׁמֶרֶת auferlegt. „Alle Tage" wie 4, 10.

Mit v. 2 folgt wieder, wie noch hinter jeder Ermahnung bisher, wenn auch nicht formell, so doch sachlich eine Motivirung. Der Sinn des „Und erkennet" etc. ist kein anderer als: und thut das, wodurch eure Liebe und ihre Bethätigung angespornt werden muss. Als Object des Erkennens folgen ja all die andern grossen Thaten, die der Herr der Mehrung c. 10, 22 noch beigefügt hat. כִּי לֹא etc. tritt nur als ein Schaltsatz ein: „denn nicht mit euren Kindern", sc. הַדָּבָר הַהוּא, habe ich hier zu thun. Er meint die jüngeren Kinder, die allerdings dereinst in Canaan die Hauptträger der Liebe und des Gehorsams gegen den Herrn werden sein müssen, aber vorläufig doch noch nicht gleich für sich allein in Betracht gezogen werden brauchen. Vergl. das entgegengesetzte: nicht mit euren Vätern c. 5, 3, was in ähnlicher Weise dazu diente, die Gemeinde so recht in ihrer Gegenwärtigkeit in Anspruch zu nehmen. „Welche nicht erkannt und nicht gesehn haben", s. v, a. ich verlange nicht von denen ein Erkennen (ein Beherzigen), die nicht erkannt haben. Als Object ist zu suppliren, „was es zu erkennen und zu sehen gab." Jedenfalls gehören die folgenden Accusative „die Zucht des Herrn eures Gottes, seine Grösse, seine starke Hand, und seinen ausgereckten Arm" nicht mehr

blos zum Schaltsatz, sondern wenigstens ebensosehr zu dem Hauptverbum: „und erkennet!“ Den ersten Accus. noch dem Schaltsatz, und erst die folgenden dem Hauptverb. zuzuweisen, ist willkührlich und unthunlich. Dass מוּסָר, Zucht, da, wo directe Liebeserweisungen aufgezählt werden sollen, nicht passe, darf nicht eingewandt werden. Man braucht gar nicht anzunehmen, dass das zu Erkennende — nach den folgenden Ausdrücken ist es die Erlösung aus Egypten, — blos in Beziehung auf die Egypter als מוּסָר (Strafe) bezeichnet werde, wie es ja allerdings 4, 34 vergl. mit 6, 22, in dieser Beziehung Versuchung heisst. מוסר ist an sich nur Erziehung, vergl. zu 4, 36 und 8, 5, wie aus Prov. 1, 2. 8: 4, 1. 13: 23, 23 et al. erhellt, und hebt von vornherein die höhere Natur oder Absicht an den folgenden Objecten hervor, nämlich dass dieselben solche sein sollten, an denen es etwas zu erkennen und zu beherzigen gab. Zudem aber ist Moses auch nicht einmal auf directe, oder ganz unverhüllte Liebeserweisungen beschränkt, vergl. zu v. 5 und 6. Im Uebrigen cf. c. 3, 24 und Ex. 13, 9. 16 und besonders 14, 31. — In v. 3 die Zeichen und Thaten in Egypten vergl. zu 4, 34. — In v. 4 die im rothen Meer: „Und was er that dem Heere Egyptens..., über deren Antlitz er hinfliessen machte die Wasser des Schilfmeers.“ הֵצִיף hier in seiner eigentlichen Bedeutung, während es 2 reg. 6, 6 s. v. a. schwimmen machen. „Da sie nachjagten hinter euch her und der Herr sie zu Grunde richtete bis auf den heutigen Tag.“ וַיְאַבְּדֵם setzt nicht das Prät. הֵצִיף fort, sondern den Infin. בְּרָדְפָם, wie schon das von Neuem beigesetzte יְהוָה beweist: da sie ihrerseits euch verfolgten, und der Herr seinerseits sie zu Grunde richtete, vergl. v. 6. עַד הַיּוֹם הַזֶּה steht hier in seiner unbestimmtern Art: auf die Dauer. In v. 5 und 6 die Thaten in der Wüste. Aus den negativen Erweisungen gegen die Feinde wurden positive für die Gemeinde. Dass unter dem: „was er euch gethan hat in der Wüste bis dass ihr kamt nach diesem Ort“, nicht blos unverhüllte Wohlthaten zu verstehen seyen, vergl. zu c. 8, 2, sondern die Erziehung, ja auch die Züchtigungen in der Wüste, c. 8, 5, scheint aus v. 6 zu erhellen: „Und was er that an Dathan und Abiram, den Söhnen Eliabs, des Sohnes Rubens.“ Die Vertilgung der aufrührerischen Rotte, vergl. Num. 16, 1 hatte allerdings als Reinigung und Bewahrung der übrigen Gemeinde ihr Wohlthätiges; allein Moses will die Grund-

lagen nicht einer schwächlichen, sondern durch die That kräftigen Liebe legen, und überhaupt nicht blos die Grundlagen der Liebe, sondern ebensosehr auch (cf. v. 1) die des Gehorsams, ohne den die wahre Liebe gar nicht gedacht werden kann. Und dazu eignen sich die Züchtigungen ebensosehr wie irgend etwas anderes. Die strengen Eltern werden am meisten und wahrsten geliebt. Dass Moses neben Dathan und Abiram, den Söhnen Eliabs, nicht auch den On, den Sohn Peleths, nennt, der Num. 16, 1 als Rubenit mit aufgeführt, aber in v. 12. 24. 25. 27 auch dort übergangen wird — בֶּן־רְאוּבֵן nach Ex. 6, 14 im weiteren Sinn — ist bei seiner summarischen Art nur natürlich; dass er aber von der Rotte Korahs schweigt, erklärt sich, abgesehn von seiner Absicht, mehr die Einheit als den Unterschied zwischen den Priestern und Leviten hervorzuheben (s. S. 66), aus dem Zusammenhang. Auf Alle Eindruck zu machen, war offenbar das am geeignetsten, was unmittelbar auf Alle Beziehung gehabt hatte: der Aufruhr der Korachiten aber, so sehr er auch nach der einen Seite hin mit dem der Rubeniten zusammenhing, unterschied sich doch dadurch wesentlich, dass er nur einen Sonderzweck der gemeinen Leviten, nämlich die Theilnahme am Priesterthum, Num. 16, 10, verfolgte, und demnach auch auf den Einen Stamm beschränkt blieb. Nur die Rubeniten wussten, indem sie nach dem Principat trachteten, ihre Sache zur Volkssache zu machen, und die Gemeinde im Grossen in ihre Bewegung mit hineinzuziehn. Indem sie zu Moses sprachen, Num. 16, 12. 13: „ist es dir zu wenig, uns heraufgeführt zu haben, dass du auch über uns Fürst sein willst?“ arbeiteten sie scheinbar für die Freiheit Aller. Durch ihren Untergang liessen sich Alle zu Vorwürfen gegen Moses und Ahron hinreissen, und wurden dafür von einer plötzlich verhängten Plage, die 14,000 auf Einmal wegraffte, heimgesucht, c. 17, 6ff. „Wie (eig. in Beziehung auf welche) die Erde ihren Mund aufthat, und sie, und ihre Häuser“ — בָּתִּים hier wie Num. 16, 32 von den Familien, vergl. Gen. 7, 1 et al. — „und ihre Zelte und allen Besitz“ — יְקוּם, was da Stand und Wesen hat, Gen. 7, 4. 23, dann Besitz — „der in ihrem Gefolge.“ Vergl. zu בְּרַגְלֵיהֶם Ex. 11, 8 und Iud. 14, 10. — In v. 7 erhält der ganze Satz, der mit dem: „erkennet“ oder „verstehet“ in v. 2 begann, seine begründende Vervollständigung, wie sie sich negativ schon in dem Schaltsatze des 21sten Verses andeutete. „Denn eure eigenen Augen (cf. 3, 20) haben all das grosse Werk des Herrn ge-

sehn." Es tritt abermals die Bedeutung der historischen Thatsachen zu Tage, durch die der Zweifel an der Objectivität Gottes aufgehoben wurde, grade wie c. 4, 10. Um den Glauben an sie zu begründen, war es unumgänglich nöthig, dass der Herr etwas von sich sehen liess. Selbst noch nachdem er begründet war, reichte die glaubwürdige Ueberlieferung des Geschehenen nur sehr theilweise aus; auch da noch war das Wort: selig sind, die nicht sehen, und doch glauben, Jos. 20, 29, und nicht sehen und doch lieben, 1 Petr. 1, 8, zum grossen Theil ein Ideal. Sofern der A. Bund zu begründen hatte, bedurfte es einer Fortdauer der ausserordentlichen Manifestationen, bis endlich die höchste derselben, die den N. Bund ermöglichte, einen Wendepunkt herbeiführte.

V. 8—17. Die vierte Anforderung, die Gebote des Herrn zu halten, giebt Mosen Veranlassung, dem Hinweis auf das bisherige, den andern auf das künftige Verhalten des Herrn zur Motivirung beizufügen. Der Dank für das Bisherige und das Gefühl der Hülfsbedürftigkeit in Betreff des Künftigen müssen beisammen sein, wenn ebensosehr dem Trotz wie der Verzagtheit gewehrt werden soll. Das letztere dürfte für viele Gemüther ein mächtigeres Motiv sein, als der erstere. Dem gewöhnlichen: „damit ihr stark seid und einkommet und einnehmet das Land" fügt er in v. 9 das ebenso gewöhnliche, „und damit ihr lange zubringt auf dem Lande, welches der Herr euern Vätern geschworen hat, ihnen und ihrem Saamen zu geben, ein Land fliessend von Milch und Honig", vergl. über die letzten Worte und ihren Anschluss an das Vorhergehende zu c. 6, 3, — nur deshalb bei, um ihm durch das Folgende eine neue Wendung zu geben. Er meint dies Mal nicht zunächst und nicht ausschliesslich, damit euch nicht Feinde vertreiben, wie 4, 27 f.: 8, 19 et al., sondern vorerst: damit euch nicht der Lebensunterhalt ausgehe in demselben Lande, welches er euch als das allerfruchtbarste verheissen hat, vergl. v. 17. Der allgemeine Gedanke ist der, dass sich die Gemeinde nimmer ohne ihren Gott geborgen glauben dürfe, selbst in der grössten Fülle irdischer Besitzthümer nicht, die sich, sobald er nur will, plötzlich in ein Nichts verwandeln. Darauf zielt sowohl das, was einerseits über die Beschaffenheit des Landes, v. 10—12, als auch anderseits über den Willen des Herrn, von derselben Gebrauch zu machen, v. 13—17, gesagt wird.

Die Begründuug nämlich in v. 10—12: „denn das Land,

wohin du kommst, es einzunehmen, ist nicht wie das Land Egypten, von wo ihr ausgezogen seid, wo du deinen Saamen sätest und mit dem Fusse wässertest, wie einen Kraut-Garten, v. 11, sondern das Land, wohin ihr hinüber zieht, es einzunehmen, ist ein Land von Bergen und Thälern; beim Regen des Himmels nimmt es Wasser ein", — kann nicht als Angabe von Umständen, die das Land besonders fruchtbar machten, auf jenen Zusatz von v. 9 „fliessend von Milch und Honig" gehn. Dazu sind die Worte schon an sich nicht geeignet. Zudem dürfte sich Canaan schwerlich vor Egypten an Fruchtbarkeit ausgezeichnet haben. Egypten ist je und je von Gen. 12, 10 ab die Kornkammer der umliegenden Länder gewesen. Nach Herod. II, 14 hatte man wenigstens in Unteregypten leichteren Ackerbau, als irgendwo anders, vergl. auch Rosell. II, 1 S. 288. Höchstens könnte Canaan insofern gepriesen sein, als seine Bewässerung nicht soviel Schwierigkeit machte, wie die in Egypten. So würde aber der Anschluss an das Vorhergehende vermisst. Die Begründung bezieht sich vielmehr auf die Hauptaussage in v. 9 „damit ihr lange zubringt", und auf den dahinter liegenden Gedanken, dass es sehr auf den Herrn ankomme, ob sie lange zubringen werden. Ihr Sinn ist nach v. 14 und 17 ganz unzweifelhaft der: Canaans Bewässerung und Fruchtbarkeit hängt ganz anders unmittelbar als Egypten's, die von Menschen betrieben wird, vom Himmel, d. i. vom Herrn ab. Schon A. Os. bemerkt richtig: *non hic fertilitas terrae Aegypti et Canaan committitur, sed comparatio est in modo irrigationis.* Merkwürdiger Weise thaten sich die Egypter auf ihre grössere Unabhängigkeit selber etwas zu gut. Sie sagten, Her. II, 13, die Hellenen könnten sich einmal bei ihrer Abhängigkeit von der Gottheit in ihren schönsten Hoffnungen betrügen und schmählichen Hunger leiden. Es ist, als hätte es der Herr eigens darauf eingerichtet gehabt, sie in dem Selbstvertrauen und der Selbstanstrengung leben zu lassen, worin sie als Heiden leben wollten; es ist als hätte er Egypten auch in dieser Beziehung, vergl. zu c. 7, 15, so recht zu einem Lande des Heidenthums gestalten wollen. Was Moses in dieser Beziehung andeutet, bewährt sich überall als historisch. Was den Mangel an Regen betrifft, der zu der künstlichen Bewässerung veranlasste, so regnet es zwar nach neueren Reisenden in Niederegypten etwas, aber sehr unbedeutend. Herodot II, 4 sagt kurzweg: „es regnet nicht in ihrem Lande", vergl. auch Diod.

I, 41. Plin. im Panegyr. c. 30 und andere Autoren bei Hengstenb. die Bücher Mosis S. 227. Was aber das Nichtausreichen der Bewässerung betrifft, die durch die Ueberschwemmung des Nil zu Stande kam, so kam es schon nach Herod. l. c., Plin. h. n. V, 9 und XVIIII, 18 und Diod. Sic. I darauf an, dieselbe, da sie nur 100 Tage dauerte, und zwar bis in den Anfang des Herbst hinein, auch für das übrige Jahr nutzbar zu machen. Man musste überall hin Gräben leiten, um das Wasser festzuhalten, und dasselbe dann durch Maschinerie und Arbeit, besonders durch Schöpfmaschinen (bei Wilk. I, 53: II, 4: Rosell. II, 1 S. 385 schon auf sehr alten Denkmälern) und Austragen über Saat und Pflanzungen bringen. [1]) Das „mit deinem Fusse" an uns. St. könnte sich auf die von Philo, de confus. ling. p. 255 beschriebene egyptische Wassermaschine beziehn, die man mit den Füssen trat, und die noch jetzt gebraucht wird. Schon Joh. Gerhard vermuthet ein *trusatile* oder *rotatile instrumentum, quod manibus pedibusque impellebatur*. Vergl. Grotius ad l. und Hengstenb. (Auth. I S. 435). Nur kömmt jene Wassermaschine noch nicht, wie die erwähnte Schöpfmaschine, auf den Skulpturen vor, so dass die Nachricht des Diod. Sic. I, 34, sie sey erst von Archimedes erfunden, Gewicht gewinnt. Wahrscheinlich arbeitete man schon in den erwähnten Gräben, um Staue zu Stande zu bringen, viel mit dem Fusse, und noch mehr dürfte man sich desselben bedient haben, um die unzähligen kleinen Rinnen zu machen, durch welche das Wasser überall hin umhergeleitet werden musste, vergl. Shaw bei Hengstenb. S. 229. — In v. 11 bildet das: „ein Land von Bergen und Thälern" cf. 3,25: 8, 7 nur die Grundlage für das folgende: „beim Regen des Himmels empfängt es Wasser"; es ist s. v. a. ein Land, wie es allerdings mehr Regen zu haben pflegt, aber auch auf den Regen angewiesen ist. Zu לְ vor מטר als Bezeichnung der äusseren Ursach vergl. Ew. §. 217^d. — In v. 12 „ein Land, welches der Herr dein Gott in Obacht hat" hebt Moses die behauptete Abhängigkeit noch ausdrücklicher hervor. Dem

1) Auf einer Abbildung aus Beni Hassan bei Wilk. II S. 137 tragen zwei Männer auf den Schultern einen Stock, zu beiden Seiten mit einem Seile, woran ein irdenes Gefäss befestigt ist. Dies füllen sie mit Wasser aus einem benachbarten Ziehbrunnen oder Teiche und tragen es zum Felde hin; ein Anderer steht da, und hat Bündel von Kräutern (wie aus einem Kohlgarten) vor sich, die er eben gesammelt zu haben scheint, vergl. Hengstenb. l. c. S. 231. 2.

„in Obacht hat" liegt zu Grunde: „in Obacht haben muss." Die Bedeutung von דָּרַשׁ, wozu Hiob 3, 4 zu vergl., erhellt aus dem Folgenden: „auf welchem immerfort die Augen des Herrn ruhn vom Anfang des Jahres bis zu seinem Ende." Auf anderen Ländern, auf denen der Herr weniger unmittelbar thätig zu sein braucht, brauchen auch seine Augen gewissermaassen weniger ununterbrochen zu ruhn. Der Sprachgebrauch ist ein ähnlicher wie jener, wonach er da unmittelbarer gegenwärtig ist, wo er bestimmter handelt, vergl. Gen. 11, 5. 7. So angemessen aber Egyptens Beschaffenheit für die Art seiner Bewohner war, ebenso bedeutungsvoll und wichtig war diejenige Canaans für das Bundesvolk. Sie forderte es gradezu auf, sich im Glauben und Stillesein zu üben. „O Glückseligkeit einer Seele, welche nach Aufhörung aller ihrer eigenen Arbeit dargestellet bleibet und in Erwartung stehet, den Regen des Himmels zu empfangen! Diese Seele wird in ihrer Erwartung niemals zu schanden. Denn Gott unterlässet es keinen Augenblick, durch die Sorgfalt seiner Vorsehung auf sie gerichtet zu sein. Er wachet für sie, wann sie ruhet. Ist die Arbeit eines Gottes nicht der Arbeit der Creatur vorzuziehn? Uebergabe, Uebergabe, und Gott machen lassen!" (M. Guion zu uns. St.)

In v. 13—17 die Vervollständigung und der eigentliche Gedanke. So sehr aber weiss sich Moses hier in allem, was er redet, mit dem Herrn eins, dass er unwillkührlich dazu übergeht, ihn selber reden zu lassen, ohne ihn ausdrücklich angekündigt zu haben. Die Rede gewinnt dadurch grade hier in der Verheissung, wo es sehr angemessen war, einen besonderen Nachdruck. — v. 13. „Und es geschieht, wenn ihr höret auf meine Gebote, die ich euch heute gebiete, zu lieben den Herrn euern Gott und ihm zu dienen von ganzem Herzen und von ganzer Seele." Wie die wahre Liebe Princip des Gesetzes ist, vergl. zu 6, 5 und 10, 12. 13, so auch die Summa. Sie, und nur sie ist überall geboten. Das: und ihm zu dienen, ist ebenso wie 10, 12 Erklärung und nähere Bestimmung. — v. 14. „So gebe ich den Regen eures Landes zu seiner Zeit, cf. 28, 12, — den Frühregen — für die junge Saat im October — und den Spätregen, — für die Zeit, wo sich die Aehren bilden, vom Ende Februars durch den März hin. Dass Amos c. 4, 7 seine Zeit schon drei Monat vor der Erndte ansetzt, hängt wahrscheinlich mit der spätern Erndte im nördlichen Reich, besonders auf den Bergen zusammen, — und du sam-

melst dein Korn, deinen Most und dein Oel.“ Mit Frühregen und Spätregen bezeichnet er den Verhältnissen nach allen Regen, dessen man bedurfte, der allerdings aber auch für die drei angeführten Lebensmittelarten, vergl. zu c. 8, 8 unumgänglich nothwendig war, vergl. Joel 2, 23: Am. 4, 7: Jer. 5, 24. — v. 15. „Und ich gebe Kraut auf deinem Felde für dein Vieh, und du issest und wirst satt.“ Die Exemplification dient dazu, recht nachdrücklich alles das zum Bewusstsein zu bringen, was von des Herrn Hülfe abhängig ist. — Mit v. 16 beginnt der Gegensatz. Statt des: „Wenn aber“ tritt indess lebendiger eine directe Warnung, und zwar eine nicht vor Ungehorsam im Allgemeinen, sondern vor Götzendienst ein, als welcher doch immer das erste und meiste, wovor in unserm ganzen Abschnitt zu warnen ist, als welcher aber auch allen andern Ungehorsam nach sich zieht, ja meistens schon in sich trägt. „Hütet euch, dass euer Herz nicht thöricht sey!“ פָּתָה steht ganz wie Hiob 31, 24 in Verbindung mit dem Herzen, und zwar von dem ersten innern Anfange der Sünde des Götzendienstes. Es macht ausdrücklich darauf aufmerksam, dass todte Götzen für den lebendigen Gott einzutauschen nicht blos schnöden Undank, sondern auch auffällige Thorheit, Hos. 7, 11: Hiob 5, 2, voraussetzt, vergl. 4, 28. — v. 17. „Und dass nicht entbrenne der Zorn des Herrn auf euch und er verschliesse den Himmel.“ Dieselbe Ausdrucksweise, wie 1 reg. 8, 35 und 2 Par. 7, 13; der Himmel ist wie ein Mutterschooss gedacht, in Beziehung auf welchen עָצַר in der Bedeutung verschliessen öfter vorkömmt, Gen. 16, 2: 20, 18: Jes. 66, 9. Die Uebersetzung „verhärten“ ist frei nach 28, 23, wo dieselbe Drohung fast noch verstärkt wird. „Und nicht Regen sey, und die Erde ihren Ertrag nicht gebe. יְבוּל ganz allgemein, von Gras- und Krautertrag, von Baumfrüchten etc., Iud. 6, 4: Ps. 67, 7: Jes. 44, 19. Der Schluss: „und ihr umkommet von dem Lande, dem guten“ etc. sieht deutlich auf v. 9 zurück und rundet dadurch das Ganze ab.

In v. 18—25 die fünfte und letzte Ermahnung, nämlich für die Erlernung der zu beobachtenden Gebote Sorge zu tragen, wie bei sich selber, v. 18, so auch bei seinen Kindern, v. 19, und bei den Volksgenossen überhaupt, v. 20. Da hier mehr die Einprägung als solche in Betracht kam, und demnach auch die verschiedenen Personen, denen sie gelten sollte, mehr in den Vordergrund traten, so wurde die Anordnung naturgemäss eine

andere, als in der Parallelstelle c. 6, 6—8. — v. 19. „Und lehret sie eure Kinder, indem ihr redet von ihnen!" לַמֵּד soll nicht weniger sein als שִׁנַּן c. 6, 7, soll nur ausdrücklicher die erste grundlegende Mittheilung hervorheben. Zu לְדַבֵּר als Gerundium auf *-ndo* vergl. Ew. §. 280[d]. — In v. 21 leitet Moses ähnlich wie in v. 9 die Mitivirung ein. „Damit sich mehren eure Tage und eurer Kinder Tage auf dem Lande, welches der Herr euren Vätern geschworen hat, ihnen zu geben." Der Zusatz: „wie die Tage des Himmels über der Erde" bezieht sich trotz des dazwischengetretenen Relativsatzes, auf das „damit sich mehren" zurück. Die Verheissung, Israel das Land für immer zu geben, hatte der Herr nicht unbedingt ausgesprochen; die Unbedingtheit wird auch durch das: damit sich mehren, ausgeschlossen, vergl. 4, 27: 9, 19 und 20: 4, 16: 6, 15: Lev. 26, 32f. Allerdings aber war überall trotz Abfall und Wegführung ins Exil ein gutes Ende und demgemäss auch wenigstens implicite eine endliche Wiedererlangung Canaans verbürgt; ausdrücklich wurde sie es z. B. c. 30, 5: Hos. 2, 17: Am. 9, 14 et al. „Wie die Tage des Himmels" s. v. a. ohne Ende, wie Ps. 89, 30, vergl. auch die ähnlichen Ausdrücke „mit" oder „vor der Sonne", Ps. 89, 37: 72, 5: „vor dem Monde" Ps. 72, 7 et al. Dass der Himmel und seine Gestirne vergehn werden, schliesst das A. T. nicht aus, Ps. 102, 27: Jes, 51, 10: 65, 17: 66, 22, aber es reflectirt nicht immer darauf. — Bei der Motivirung aber greift Moses von der Einprägung der Gebote auf den Gehorsam gegen dieselben zurück, als welcher doch die Hauptsache ist, bei der sich das übrige dann von selbst versteht. Er giebt demnach zum Schlusse mehr eine Motivirung der Gesammt- als der letzten Einzelermahnung. Das „denn" zu Anfang von v. 22 schliesst sich auch keineswegs in der Art an das Vorhergehende an, dass es dem „damit sich mehren eure Tage" in v. 18 seine Ausführung gäbe; es führt vielmehr die Vertreibung der Canaaniter als die in v. 18 gemachte Voraussetzung ein. „Denn wenn ihr recht haltet all das Gebot, welches ich euch heute zu thun gebiete, zu lieben — so dass ihr liebet — den Herrn euern Gott, zu wandeln in seinen Wegen, und ihm anzuhängen" s. v. a. so dass ihr es innerlieh (durch Liebe, vergl. v. 13) und äusserlich (durch den Wandel), und ebensosehr durch die in der Mitte liegende, innige Anhänglichkeit erfüllt. דבק wie 10, 20. — v. 23. „So vertreibt der Herr all diese Völker vor euch her, und

ihr nehmt (das Land der) Völker ein, die grösser und stärker als ihr“, vergl. zu 7, 2. Selbst die Vertreibung der Canaaniter kann Moses noch als ein künftiges vom Gehorsam abhängig machen, sofern sie nur allmählich vor sich gehn wird, c. 7, 22 u. Iud. 2, 3. — v. 24. „Jeder Ort, worauf eure Fusssohle tritt, soll euer sein, von der Wüste und (vom) Libanon, vom Phratflusse“ etc. vergl zu 1, 7 S. 117, „bis zum hinteren Meer“, dem Mittelmeer, cf. 34, 2 u. Jos. 1, 3 u. 4. — v. 25. „Niemand soll sich euch entgegen aufstellen; die Scheu und Furcht vor euch wird der Herr euer Gott über das ganze Land geben, worauf ihr tretet“, vergl. zu 2, 25. „Wie der Herr euch geredet“, vergl. 2, 25: Ex. 28, 27.

In v. 26—32 macht Moses den Schluss, und zwar in v. 26 bis 28 zunächst in der Art, dass er selber das Volk unter die Wahl des Segens und Fluches stellt. v. 26. „Siehe ich gebe vor euch heute Segen und Fluch.“ לִפְנֵיכֶם in eure Macht, so dass ihr euch das eine oder andere aneignen könnt, vergl. 1, 2, aber auch dem einen oder andern unweigerlich verfallt, vergl. 30, 15. Die Voraussetzung, dass es wirklich in Israels Macht stehe, sich durch sein Gesetzeswerk des Segens theilhaftig zu machen, ist dieselbe, wie c. 7, 12. — v. 27. „Den Segen — sc. gebe ich euch zu eigen — falls ihr höret auf die Gebote des Herrn.“ אֲשֶׁר s. v. a. für den Fall, dass, wie Lev. 4, 22. Alex. ἐάν; also gleich אִם 28, 1 und כִּי 28, 2. — v. 28. „Und den Fluch, wenn ihr nicht höret, so dass ihr andern Göttern nachwandelt.“ Wie das Vergessen des Herrn selber, so schliesst auch das seiner Gebote, was ja wesentlich dasselbe ist, nothwendig den Abfall zu andern Göttern in sich, vergl. zu 6, 13. Wer nicht der Gerechtigkeit dient, ist der Sünde Knecht. Der Zusatz: „welche ihr nicht kennet“ ist ein Epitheton nicht einzelner, sondern aller Götter ausser dem Herrn, vergl. 32, 17: „sie opferten den Dämonen, nicht Gotte, Göttern, die sie nicht kannten, neuen, die nicht weither gekommen“, und noch Joh. 4, 22: „ihr (Samaritaner) betet an, was ihr nicht kennt.“ Während der Herr sich durch seine Erweisungen zu erkennen gegeben hat und in Folge derselben Anerkennung verlangen darf, vergl. v. 2, haben sich die Götter nirgends kund, nirgends zum Gegenstande der Erfahrung gemacht; sie sind überall ein unbestimmtes Object der Einbildung geblieben, Jes. 40—48.

In v. 29—32 fügt Moses noch das Verlangen bei, dass das Volk künftig auch seinerseits das Land und alles, was darinnen wohnen wird, unter den Fluch und Segen des Gesetzes stelle: ein Verlangen, was sich c. 27, 11 ff. noch bestimmter ausspricht, und zwar dort im Anschluss an den Befehl, die Thora auf dem Berg Ebal auf Steine zu verzeichnen. — v. 29. „Und wenn dich der Herr dein Gott einbringen wird in das Land, wohin du kömmst, es einzunehmen, so gieb den Segen auf den Berg Gerissim, und den Fluch auf den Berg Ebal!" Das Perf. נָתַתָּה statt des Imper. steht nach dem Satze mit כִּי wesentlich nicht anders als das in 4, 6. 15 et al., vergl. Ew. §. 342[b]. Geben sollte man nach 27, 11 f. nicht durch Aufzeichnen, sondern durch Aussprechen: das Nähere s. zu 27, 14. Das Volk sollte es selber thun, damit es sich sein Urtheil selber spreche, cf. Jes. 5, 3. 4. Der Segen wird in c. 27 nicht eigens angegeben, wird also einfach das Gegentheil des angegebenen Fluches gewesen sein: gesegnet sey, der nicht etc. Auf dem Gerissim sollte er deshalb ausgesprochen werden, weil derselbe nach Süden, nach der Lichtgegend lag. Segen und Licht ist wesentlich eins. Von Gottes leuchtendem Angesichte kommt Segen und Leben: vor seinem Angesicht ist Sättigung an Freuden immer und ewig, Ps. 16, 11. Dass Gerissim fruchtbar, der Ebal unfruchtbar gewesen sey, ist eine unbegründete Annahme. „Die Seiten dieser beiden Berge waren, von hier aus (von dem tiefen, besonders fruchtbaren Theile in der Mitte aus) gesehn, für unsere Augen gleich nackt; . . . die einzige Ausnahme zu Gunsten des erstern ist, so weit wir bemerken konnten, eine kleine, gegenüber dem Westende der Stadt herablaufende Schlucht, welche allerdings voll von Quellen und Bäumen ist" (Robins. III S. 316). Eigneten sich aber der Gerissim und Ebal schon durch ihr so angemessenes Verhältniss, was sie zu einander einnehmen, zu dem obschwebenden Zwecke, so noch mehr durch ihr Verhältniss zum ganzen übrigen Lande. Wenn auch etwas nördlich gelegen, konnten sie doch als der Nabel des ganzen Landes gelten: von Osten nach Westen zu lagen sie auffallend genau in der Mitte. Was auf diesem Mittelpunkte geschah, geschah im Angesicht des ganzen Umkreises und gewann auf ihn ganz von selber Beziehung. Was auf ihm als Wort Gottes feierlich verkündet wurde, das predigte er fortan allen, die von nah oder fern ihre Augen zu ihm aufhoben. Übrigens hatte die Gegend eine gewisse Weihe schon dadurch empfangen, dass Abraham dort der ersten Erscheinung des Herrn

und der ersten Verheissung des Landes gewürdigt worden war, dass er dort auch den ersten Altar gebaut hatte, Gen. 12, 6. 7. — In v. 30 dürfte Moses die Berge nicht blos geographisch genauer bestimmen, sondern auch ausdrücklich als besonders günstig gelegen bezeichnen wollen. Durch das: „sind sie nicht jenseits des Jordans?" bezeichnet er sie zunächst als im Haupt-Lande, durch das folgende: „hinter dem Wege nach Westen zu" als weiter hinein, und zwar in einer besuchteren Gegend gelegen. *Abulensis affirmat, hanc viam esse valde celebrem, quia generaliter appelletur via* (Osiand.). Dass der Weg dorthin der gewöhnliche vom östlichen Asien her war, erhellt aus Abrahams und Jacobs Einzug, Gen. 12, 6: 33, 17. 18. Das אַחֲרֵי hebt das: weiter hinein, recht bestimmt hervor. Durch die beiden letzten Angaben: „im Lande des Canaaniters, der da wohnt in der Arabah" und „Gilgal gegenüber bei den Eichen Mores" fügt er dann noch ein „mitten drin" bei; die Beziehung, die die Berge sowohl zum Ost- wie zum Westlande haben, tritt heraus. Noch reicht das Land der östlichen, nach dem Jordan hinabwohnenden Canaaniter (vergl. zu 7, 1) bis an sie hinan. Doch aber liegen sie auch schon der Westküste gegenüber. Wie schon Cler., Ges. u. And. bemerkten, redet Moses hier nicht von dem südlich am Jordan gelegenen Gilgal, was erst Jos. 4, 20 und 5, 9 seinen Namen bekam, zudem aber auch seiner Lage nach absolut nicht passt, er meint aber auch nicht, wie Baumg. annimmt, das von Robins. III S. 299 beschriebene Dorf Jiljilia, was 3—4 deutsche Meilen südlich von beiden Bergen auf einer bedeutenden nach Osten und Norden weite Aussicht bietenden Höhe liegt, was aber in älteren Zeiten nirgends erwähnt wird, und zur Bestimmung der gewiss nicht weniger bekannten Oertlichkeit sehr wenig geeignet ist, — sondern das bei Robins. III S. 260 erwähnte Jiljûleh, was offenbar dem von Euseb. und Hier. 6 röm. Meilen von Antipatris angesetzten Galgala entspricht, nach der Küste des Mittelmeeres zu, dem Ebal gegenüber. Schon Winer im Realw. erinnerte für unser Gilgal an diesen Ort und Robins. bemerkt von Jiljûleh: „dies war, wie es scheint, das Gilgal in der Gegend von Naphothdor, dessen König von Josua unterworfen wurde, Jos. 12, 23. Auch das Neh. 12, 29 und 1 Macc. 9, 2 erwähnte Gilgal hält Robins. für identisch. Der Zusatz: „bei den Eichen Mores" scheint übrigens auch noch ausdrücklich an die bereits von den Patriarchen her vorhandene Weihe der Oertlichkeit erinnern zu sollen. Wenn auch nicht

Lehrer- oder Priester-Eichen geheissen, sondern nach der Analogie von מַמְרֵא Gen. 13, 18 nach einem Nom. pr., More-Eichen, so standen diese Bäume doch von Gen. 12, 6 und 35, 4 her in besonderem Ansehen. Nachdem sie durch den hier gebotenen Act noch heiliger geworden waren, werden sie Jos. 24, 26 und Iud. 9, 6, vergl. auch v. 37, wieder erwähnt. אֵלוֹן wird übrigens von den alten Vers. ganz wie אַלּוֹן überall durch δρῦς wiedergegeben. Nur Iud. 4, 11 hat der Syrer Terebinthe. Was hier und Gen. 12, 6: Iud. 9, 6 אֵלוֹן, heisst Gen. 35, 4 allerdings auch אֵלָה und Jos. 24, 26 אַלָּה. Die gewöhnliche Bedeutung von אֵלָה „Terebinthe" vergl. Jes. 6, 13 und Hos. 4, 13, dürfte aber weniger feststehend gewesen sein, als z. B. die von אַלּוֹן. Von אויל stark sein, eigneten sich die davon abgeleiteten Benennungen an sich für Eiche und Terebinthe in gleicher Weise. — Indem Moses in v. 31 und 32 sein Verlangen noch begründet, erklärt er es zugleich. v. 31: „Denn ihr überschreitet den Jordan" etc. v. 32: „und habt Acht (sollt Acht darauf haben) zu thun alle Gesetze und Rechte, die ich euch heute vorlege."

Cap. XII.

Der Hauptgegenstand von Cap. 12 ist allerdings die Einheit der Cultusstätte. Nachdem Moses bisher die Verehrung des Herrn im Allgemeinen zum Gegenstand seiner Ermahnung gemacht hat, geht er zur bestimmteren Gestaltung derselben über. Allein eine bestimmter gestaltete würde es gar nicht geben, wenn nicht der Herr, in all seiner Erhabenheit und Geistigkeit, eine Fülle concreten Wesensinhaltes, d. i. einen Namen von sich geoffenbart hätte. Sie besteht in nichts anderem, als in dem Bekenntniss, in der Bewahrung und Pflege desselben, mag sie der Verehrer unmittelbar vor dem Herrn, wie hier im 12ten Cap., oder vor den Menschen, wie im folgenden, oder an sich selber wie in c. 14 vollziehn. Dass wir mit Cap. 12 das Gebiet desjenigen Gesetzes betreten, was es in Erweiterung des dritten Decaloggebotes vor allem mit der Heilighaltung des göttlichen Namens zu thun hat, erhellt nicht blos aus der Bedeutung der Cultusstätte selber, vorzüglich des Altars, wie sie uns schon bei den Patriarchen entgegen tritt, Gen. 12, 8: 13, 4: 26, 25 — „und er baute daselbst einen Altar dem Herrn, und rief an den Namen des Herrn" —

nicht blos aus der ersten gesetzlichen Anordnung derselben, Ex. 20, 21 (24) — „wo ich meines Namens Gedächtniss stiften werde“ etc. — nicht blos aus dem engen Verhältniss zwischen dem göttlichen Namen und dem Cultus überhaupt, vergl. zu c. 5, 11: sondern auch aus unserm Cap. selbst, nämlich aus dem Umstande, dass Moses die Cultusstätte als den Ort bezeichnet, nicht wo der Herr, sondern wo der Name des Herrn wohnet, v. 5 und v. 11. Vergl. auch 1 reg. 5, 3. 5: 8, 16—18. 29. 48: 9, 3. 7: 8, 33. Was er in Beziehung auf sie verlangt, gewinnt dadurch ganz von selbst die Bedeutung der Heilighaltung des göttlichen Namens, also eine ewige Bedeutung; er mahnt dadurch, im Gegensatz zu allem Subjectivismus die objective Offenbarung Gottes hoch zu halten, als durch welche all unsere Frömmigkeit allein die rechte Richtung gewinnen und das rechte Ziel erreichen kann. „*Bona intentio nondum absolvit legitimi ac Deo grati cultus formam, nec constituit fidei regulam. Suspecta igitur sit unicuique propria devotio, eoque magis, quo magis ipsi placuerit,*“ (Joh. Gerh. p. 753).

Der Anordnung einer einigen Cultusstätte, die schon Lev. 17, 1—9 so voran, und in unserm Cap. so nachdrücklich eingeschärft wird — sie wiederholt sich allein in c. 12 nicht weniger als fünf Mal, v. 5. 11. 14. 18. 26; vergl. dazu 14, 23: c. 16: 26, 2 — liegt eine Anschauung zu Grunde, mit der als einem unmittelbaren Ausfluss ihres eigensten Wesens die Jehovahverehrung steht und fällt. Es ist die Anschauung, dass man in Jehovah einen Gott verehre, dem, was seine Erkenntniss und Anbetung betrifft, überall und in jeder Beziehung die Initiative zustehe. Ihn willkührlich zu einer Oertlichkeit in besondere Beziehung zu setzen, von der man nicht durch ihn selber wusste, dass sie ihm vor anderen angenehm sey, konnte nicht weniger verwerflich erscheinen, als sich von ihm eine Vorstellung zu machen, die er nicht durch seine Offenbarung hervorgerufen. Ihm an einem willkührlich beliebten Orte opfern, hiess statt dem Gott der Offenbarung dem unbestimmten Naturgott opfern, den allein man ohne seine Offenbarung, ohne den von ihm selbst begründeten Namen, überall, wo und wie man wollte, zu erreichen sicher sein durfte. Grade die Geistigkeit des Herrn, die leicht auf eine ganz ungebundene Anbetung hätte führen können, brachte es in den Alttestamentlichen Verhältnissen so mit sich. Erst die Erscheinung Christi auf Erden, die sowohl Gott den Menschen, als die Menschen Gott näher brachte, konnte wie einerseits die

absolute Bildlosigkeit, so andrerseits die Beschränkung auf einzelne Cultusstätten aufheben.

Nach den Andeutungen der Genesis lässt sich annehmen, dass jene tief begründete Anschauung bereits für die Patriarchen maassgebend gewesen sey. Wenn die Heiden ihrerseits besonders solche Orte zu ihrem Cultus erwählten, wo sie den Göttern näher zu sein meinten, Höhen und h. Haine, so erbauen Abraham, Isaak und Jacob ihre Altäre da, wo ihnen der Herr wirklich erschienen ist, 12, 7: 13, 18: 33, 20: 22, 13. 14: 26, 24. 25: 46, 1: 35, 7. 14. Der Altar Abrahams bei Bethel Gen. 12, 3: 13, 4 dürfte nur eine scheinbare Ausnahme machen, vergl. Gen. 28, 22. Jedenfalls aber macht sich jene Anschauung von Anfang an im Gesetze geltend. Da sich die erste betreffende Anordnung, Ex. 20, 21 (24) f. gleich zu Anfang der Gesetzespromulgation, unmittelbar nach dem Decalog findet, wo der Altar der Stiftshütte noch nicht bestimmter in Aussicht genommen ist, und zwar im Gegensatz zum falschen Cultus — „machet nicht mit mir (wenn ihr mich verehren wollt) silberne Götter, und goldene Götter machet euch nicht“, — so hat dieselbe so voran natürlich nur das Wesentlichste hervorzuheben, lässt es aber eben deshalb um so klarer zu Tage treten, und bildet trotz der Missdeutungen, denen sie wegen ihrer noch allgemeinen Haltung ausgesetzt gewesen ist, vergl. S. 39, die Grundlage, welche von den näheren Bestimmungen im folgenden Gesetz nur folgerichtig fortgebildet wird. Statt der Bilder von Silber oder Gold, durch deren Kostbarkeit und Glanz man das Göttliche würdig darzustellen meinte, soll sich Israel einen Altar von Erde machen, der schon durch sein Aeusseres — wie auch die viereckige Gestalt und die vier Hörner an den nachherigen Altären andeuten, — statt des Schöpfers das Geschaffene, namentlich die Erde repräsentirt, und zwar, wie sie sich zu ihm erhebt, um ihm ihre Gaben zu weihen. Statt der Kunst, die das Göttliche symbolisiren will, soll möglichst grosse Einfalt herrschen: wenn der Altar von Steinen gebaut wird, sollen die Steine unbehauen sein. Denn was sich hier dem wahren Gotte weihen will, musste von der Hand des unreinen, sündigen Menschen möglichst unbefleckt bleiben. Daher denn auch die menschliche Schaam nicht irgendwie gegen den Altar entblösst werden darf. Lehrt hier schon der Gegensatz gegen Silber und Gold, so besonders auch der Anschluss des: „und wenn du einen Altar von Steinen machst“, dass das: „von Erde“ im Verse zuvor nicht so strict zu nehmen ist, als dürfte nach

diesem Gesetze gar nichts anderes als Erde zum Altar verwandt werden. „Von Erde“ kann nur so viel heissen als: von verhältnissmässig einfachem Material, wie es sich zur Repräsentation der Creatur eignet. Die Anordnung Ex. 27, 1 f., den Altar des Vorhofes von Akazienholz anzufertigen und mit Erz zu umkleiden, lässt sich aber um so mehr als blosse Zugabe und nähere Bestimmung ansehn, als sie nach v. 8: „ein Hohles von Tafeln sollst du es machen“ sichtlich nur eine angemessene Einfassung für das eigentliche Substrat, die Erde, bestimmen will. Ebenso aber verhält es sich mit dem hier zunächst in Betracht kommenden Punkte. An jedem Ort will der Herr nach jener Grundstelle zu Israel kommen und es segnen, d.h. einen Altar von ihm entgegen nehmen, wo er seines Namens Gedächtniss stiften werde. Diese Verheissung schliesst an sich allerdings nicht eine Mehrheit von Cultusstätten, die nebeneinander bestehn, aus. Indem sie für's erste blos noch die Legitimation der Oertlichkeit von seiten des Herrn verlangt, lässt sie im Gegentheil für den Fall, dass derselbe hier oder da seines Namens Gedächtniss stiftet, d. h. sich in besonderer Weise offenbart, eine gewisse Mehrheit zu. Aber eben nur für diesen ausserordentlichen Fall, und nur unwillkührlich, ohne darauf zu reflectiren. Sie sagt nicht „Altäre“, sondern „einen Altar“ sollst du dir machen. Zuerst und zumeist stellt sie mit der Nothwendigkeit einer Legitimation durch besondere Offenbarung jene durch die Natur der Jehovahverehrung als solcher geforderte Beschränkung der Cultusfreiheit durchaus fest, und bahnt demgemäss bereits die bestimmteren Beschränkungen in Lev. 17, 1—9 und in unserm Cap. an. Sollte für gewöhnlich die Stiftshütte und Bundeslade den Ort bezeichnen, wo man allein einer besondern Gegenwart des Herrn sicher sein konnte, Ex. 25, 8: 44—46, und zwar besonders in Canaan, wo das Ausserordentliche immer mehr dem Geordneten Platz machen musste, so war die Beschränkung des Cultus auf diese Eine Stätte statt eine Abweichung von ihr, ihre blosse Consequenz.

So mochte denn Moses auf sie hin Deut. 27, 1—8 mit deutlicher Bezugnahme in v. 5 einen Altar auf dem Ebal zu bauen befehlen, wenn man auf Steinen daselbst die Thora verzeichnet habe. Wollte der Herr dort die Verzeichnung der Thora haben, so legitimirte er dadurch ganz von selber den Ort, vergl. Jos. 8, 30f. So mochte man auch nachher in der Richterzeit Stätten, an denen er früher den Patriarchen genaht war, oder wo der Eine oder Andere eine besondere Offenbarung von ihm hatte,

zuweilen vielleicht auch nur zu haben glaubte, als besonders heilige Stätten Jehovah's ansehn, und wohl gar — obwohl nur ausnahmsweise und ganz vorübergehend — durch Altar und Opfer auszeichnen, Iud. 2, 5: 20, 1. 18. 23. 26, besonders 21, 4: 6, 26: 13, 16. 19. So mochte namentlich ein Prophet wie Elias 1 reg. 18, 30ff., vermöge seines prophetischen Geistes, den Altar auf dem Carmel als eine Stätte erkennen, wo er den Herrn opfern dürfe: die Noth der Verhältnisse zwang ihn unweigerlich, eine Ausnahme zu machen. Sofern noch ausserordentliche Kundgebungen von seiten des Herrn stattfanden, waren diese einzelnen und ausserordentlichen Fälle nicht gesetzwidrig, sondern gesetzmässig. Sie waren, wenn auch in ihrer Weise, an dieselbe Grund-Idee gebunden, wie die gewöhnlichen. Für gewöhnlich aber hat das Heiligthum wirklich von Anfang an, auch schon als es sich zu Siloh befand, eine ganz besondere Bedeutung und zwar nicht blos im Allgemeinen, sofern sich das ganze Volk dahin zu versammeln pflegte, Jos. 18, 1: 21, 2, sondern auch als Opferstätte. An ihm befindet sich der Altar, der der Altar des Herrn schlechthin heisst, Jos. 22, 19, und ebenso das Gotteshaus schlechthin, Iud. 18, 21, zu dem ganz Israel zusammenkömmt, um das Jehovahfest des Herrn zu feiern, zweifelsohne vorzüglich durch Opfer 21, 19. Der Levit Iud. 19, 18 kann von dem Hause Gottes ohne alle nähere Bestimmung reden, und auf die Zugehörigkeit zu demselben seinen Anspruch, auch in der Fremde aufgenommen zu werden, begründen. Auch 1 Sam. 1, 7. 24: 3, 15 heisst das Heiligthum das Haus des Herrn schlechthin; 1, 9: 3, 3 der הֵיכַל יְהוָה schlechthin. Dorthin zog Elkanah jährlich, um dem Herrn zu opfern, 1 Sam. 1, 3. 21. Dort waren Eli und seine Söhne Priester, 1 Sam. 1, 3. 21: den Altar dort nennt der Herr schlechtweg seinen Altar c. 2, 33. 38, die Schlacht- und Speisopfer c. 2, 29 die seinigen. Nur dort, nicht anderswo, erschien man nach 1, 22 vor dem Herrn. (Vergl. Hengstenb. II S. 52.) Nur als das Heiligthum aufhörte, Heiligthum und Ort der besonderen Gegenwart des Herrn zu sein, als die Bundeslade von den Philistern weggenommen und auf längere Zeit von der Stiftshütte getrennt wurde, wurde allgemeinere Ungebundenheit möglich, ja natürlich und gewissermaassen legitim. Genau nur in dieser Zeit findet sie sich bei gesetzlich gesinnten Personen. Die Bewohner von Bethsemes, der Priesterstadt, halten mit Recht die Stätte der Bundeslade für die zu Opfern am meisten geweihte, 1 Sam. 6, 15: Samuel erbaut bei Ramah einen Altar, 1 Sam.

7, 17: 9, 12f., zu Gilgal, 1 Sam. 10, 8: 11, 15, und zu Bethlehem 1 Sam. 16, 2f.; vergl. auch 1 Sam. 13, 9f.: 20,6: 2 Sam. 15, 7f. 12: 1 reg. 3, 2. Nachher macht schon Hoseas den Ephraimiten eine Sünde daraus, dass sie Altäre mehrten, c. 8, 11. Dass nachher fromme Könige wie Assa, Josaphat, Joas, Amazia, Usias und Jotham, 1 reg. 15, 14: 22, 44: 2 reg. 12, 4: 14, 4: 15, 4. 35 trotz des Tempels in Jerusalem die Höhen mit ihren Altären duldeten, war eine nicht zu rechtfertigende, aber wahrscheinlich nicht leicht zu umgehende Connivenz gegen das sich so schwer unter die ganze Unbequemlichkeit des Gesetzes beugende Volk. Der Höhendienst war nicht länger, aber allerdings so lange natürlich, als die Verehrung des Herrn als des geistig über alle Creatürlichkeit erhabenen immer noch nicht in ganzer Reinheit beim grossen Haufen zur vollen Geltung gelangt war. — Welche grossen Segnungen die Einheit der Cultusstätte in ihrem Gefolge haben musste, braucht hier nur kurz angedeutet zu werden. Abgesehn davon, dass Israel nur durch sie vor einer religieusen und in Folge dess auch politischen Zersplitterung bewahrt werden konnte, dass es durch sie immer auf's Neue wie um ein Panier, welches mächtiger denn irgend etwas anderes vereinigte, gesammelt wurde, es konnte auch nur durch sie die rechte Würde der Anbetung und der rechte Ernst der Andacht aufrecht erhalten werden. Und wiederum die hohe Freude an den heiligen Feiern, das rührende und erbauliche Verlangen nach dem Heiligthum, z. B. in Ps. 42 u. 43: 84: „wie lieblich sind deine Wohnungen, Herr Zebaoth, meine Seele verlanget und sehnet sich nach den Vorhöfen des Herrn“, in Ps. 121: „Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen, von welchen mir Hülfe kömmt“ — das Werthlegen auf den Antheil am Hause des Herrn in Ps. 5, 8: 15. 24. 27 und 123: „Ich freue mich dess, dass mir geredet ist, dass wir werden in's Haus des Herrn gehn“, — die fromme Begeisterung für den Preis, der Gotte auf dem h. Berge gebracht wird in Ps. 68, — das alles und dem Aehnliches war nur möglich, wenn man sich zu einer des Herrn würdigen Feier zusammenhielt. Die hohe Weihe der Einen Stätte verbreitete aber auch zugleich über das ganze Land ein besonders anziehendes Licht. Das gelobte Land war, weil es sie hatte, für alle Frommen noch in einem höhern als dem gewöhnlichen Sinne zur theuern Heimath, das Land jenseits des Jordans und der Hermonim, Ps. 42, 7, Mesech und Kedar, Ps. 120, 5, waren, weil von ihr fern, in einem ganz besondern Sinn zur drückenden Fremde geworden.

V. 1—19.

Die Vorschrift in Betreff der Einheit des Heiligthums, die in v. 1—19 zunächst im Allgemeinen, in v. 20—28 mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die künftige Entfernung der Meisten von dem erwählten Orte, in v. 29 — 13, 1 mit Bezugnahme auf die in Aussicht stehende gänzliche Ausrottung der Canaaniter gegeben, und in Folge dess immer von Neuem wiederholt und eingeschärft wird, tritt in dem ersten grössern Theile zunächst im Gefolge des Befehls, die Monumente des canaanitischen Götzendienstes zu zerstören, sodann im Gefolge des Zugeständnisses, Schlachtungen künftig durch das ganze Land hin vornehmen zu dürfen, auf. Der erste Theil theilt sich in Folge dess in zwei Unterabtheilungen v. 1—14 und v. 15—19. Nachdem sie sich aber zunächst in v. 1—7 summarisch ausgesprochen hat, entfaltet sie sich alsbald in v. 8—12 sowohl negativ wie positiv, um sich dann in v. 13 und 14 wieder kurz zusammenzufassen. Es ist, als wenn es Moses förmlich darauf angelegt hätte, von den verschiedensten Seiten her und in der mannigfaltigsten Weise immer noch einmal auf das Eine nicht genug herauszustreichende Thema hinauszukommen.

V. 1—14. Die neue Ueberschrift in v. 1, cf. 4, 1: 5, 1: 6, 1 ist hier ebenso angemessen, wie die Absonderung des dritten Decaloggebotes von den beiden vorhergehenden durch die dazwischen gestellte Drohung und Verheissung. Die letzten Worte: „alle Tage, welche ihr auf dem Lande lebt“ beziehn sich auf das entferntere: „welche ihr Acht haben sollt zu thun“ zurück, vergl. 4, 9. 10. v. 2. 29 und schon 11, 21 sind Beispiele ähnlicher Zurückbeziehung. — Um die Hauptvorschrift vorzubereiten, nimmt Moses in v. 2 und 3 mit dem Befehl, die heidnischen Heiligthümer zu zerstören, c. 7, 5 wesentlich wieder auf. Unter den Stätten, wo die Heiden ihren Göttern dienten, nennt er aber auch ausdrücklich die unter jedem grünen Baum, weil sie ganz besonders anziehend und verführerisch waren. רַעֲנָן ist an sich nicht dichtbelaubt und daher schattengebend (Thenius zu 1 reg. 14, 23), sondern grün; Ps. 92, 15 steht es sogar vom Menschen, ebenso Dan. 4, 1. Auch kömmt es auf den Schatten überall nicht in erster, sondern wenn überhaupt, wie Hos. 4, 13: „sie räuchern unter der Eiche, weil gut ihr Schatten“, in zweiter Linie, nur wegen der Annehmlichkeit für die Götzendiener an. Die heiligen Schauer des Schattendunkels hätten nur durch ganze Haine erzeugt werden können. Wenn

Ezechiel c. 20, 28 statt von grünen, von dichtbelaubten Bäumen redet und 6, 13 mit grün dichtbelaubt verbindet, so thut er's, um die Bedeutung von grün deutlich hervorzuheben, und eben dahin zielen die alten Vers., z. B. die Alex. mit δασύς. Die grünen Bäume galten deshalb so leicht als heilig, weil sie sich als Sitz einer besonderen Lebensfülle gaben, besonders die ein so hohes Alter erreichende, lebenskräftige Eiche, die ewig grüne Terebinthe, Jes. 1, 29. 30: 57, 5: Ez. 6, 13 und die Pappel oder Bachweide, die sich auch im heissen Sommer grün erhält, Hos. 4, 13. Wenn man unter ihnen Altäre mit Ascheren (1 reg. 14, 23: 2 reg. 17, 10: Jer. 17, 2) errichtete und opferte, 2 reg. 16, 4: Jer. 2, 20: 3, 6. 13 et al., so nahm in ihnen die Gottheit den Opferrauch ganz unmittelbar entgegen. „*Arbor numen habet coliturque lepentibus aris*“ (Silius Ital. III, 675. 691). Israel durfte allerdings die Bäume ebenfalls auszeichnen, Gen. 21, 29 ff.: 35, 4: Jos. 24, 26: Iud. 9, 6. 37: 4, 5, aber es sollte die dicht belaubten Zweige am Laubhüttenfest besonders dazu verwenden, sich die vom Herrn der Natur gespendeten Segnungen zu vergegenwärtigen, Lev. 23, 40. — v. 3 wie 7, 5, aber verstärkt: „und sollt ihre Namen vertilgen von diesem Ort.“ Die ihrigen vertilgen, um den des Herrn recht zu ehren. Ihre Namen sind im Unterschied von dem des Herrn, siehe zu v. 5, eigentlich nur etwas subjectives, nämlich der Inbegriff dessen, was ihre Verehrer ihnen zuschreiben. Aber sie scheinen auch etwas objectives zu sein. Beides soll gleich sehr aufhören. Gegen die Ansicht, dass diese Vorschrift, die schon Iud. 2, 2 wiederholt und nachher 2 Par. 31, 1 weiter ausgeführt wird, nicht Ausfluss der ursprünglichen und reinen Jehovahverehrung, sondern eines spätern Zelotismus sey, genügt das zu c. 7, 25 Bemerkte, wenn man noch dazu nimmt, dass die reine Jehovahverehrung von Anfang an mit der grössten Verführbarkeit des Volks zu kämpfen hatte.

Der 4te v., der zugleich zur Hauptsache überleitet: „nicht sollt ihr also thun dem Herrn, euern Gott“, wie auch schon der ganze Zusammenhang mit dem Folgenden zeigt, dass der Gedanke an die Verführung dies Mal im Unterschiede von 7, 25 im Vordergrunde steht. Die heidnischen Heiligthümer konnten Israel, wenn auch nicht zum offnen, so doch zu jenem feinen, ganz besonders in unserm Buch bekämpften Abfall verführen, bei dem man zwar noch den Herrn verehren will, aber bei dem man ihn, weil in heidnischer Weise anbetet, unwillkührlich gegen einen Götzen, wenn auch nur den unbestimmten Gott

der Natur vertauscht. — v. 5. „Sondern zu dem Ort, welchen der Herr euer Gott erwählen wird aus allen euern Stämmen, seinen Namen dahin zu setzen, zu seinem Wohnen sollt ihr euch halten, und dahin sollst du kommen.“ Da die besondere Gegenwart des Herrn das war, wovon alles andere abhing, so liegt es in der Natur der Sache, dass die Bestimmung des Orts von seiner Wahl abhängig gemacht wird. Gleichwohl brauchte sich seine Wahl nicht so unmittelbar kund zu geben, wie in den ausserordentlichen Fällen, wo sein Engel erschien, Gen. 35, 1: Iud. 6, 26. Siloh war, obwohl seine Erwählung nirgends ausdrücklich betheuert wird, cf. Jos. 18, 1, wenn auch nur vorläufig, so doch in Wahrheit erwählt, cf. Jer. 7, 12. Nur die Stätten, wo man nach der Wegführung der Bundeslade die Stiftshütte, „den Leib ohne Seele“, aufschlug, bis sie Salomo in den neuerbauten Tempel mit aufnahm, 1 reg. 8, 4, Nob (1 Sam. 21, 2) und Gibeon, 2 Par. 1, 3, hat man kein Recht, mit Rabbinen, wie Hiskuni, mit Lyranus u. A. als eigentlich erwählt anzusehn. Die Offenbarung, die Salomo dort wurde, 1 reg. 3, 5: 2 Par. 1, 3 f., war eine ausserordentliche. Der Herr gab dadurch, dass er Bundeslade und Stiftshütte trennen, dass er die Seele aus dem Leibe herausnehmen lies, thatsächlich die Erklärung, dass er das geordnete Verhältniss zu seinem Volke wieder aufheben wollte, bis er es neu und dauernder begründen könnte. Jerusalem war dann wieder erwählt, cf. Ps. 78, 68: 132, 13, ehe noch die ausdrückliche Erklärung darüber ausgesprochen wurde. Als David zugleich mit dem Kampfe um den Landesbesitz alle die bis dahin immer noch andauernden provisorischen Verhältnisse zu Ende führte, diejenigen dagegen, welche sich zur Dauer herausgearbeitet und abgeklärt hatten, consolidirte, als er der Zeit Josua's endlich durch Anbahnung einer wirklich neuen einen Abschluss gab, da brachte es die Natur der Dinge selbst mit sich, dass seine Stadt auch die Stadt des Heiligthums sein musste. Wo Staat und Kirche so eng zusammenhingen, wie in Israel, konnte der staatliche Mittelpunkt nicht vom kirchlichen verschieden seyn, vergl. 2 Sam. 7, 7. War doch schon der Ort des Oberrichters von dem der Priester und des Heiligthums nicht zu trennen gewesen, c. 17, 8 ff. Mit Recht liess David in vollster Zuversicht die Bundeslade nach Zion bringen, und daselbst ein neues Zelt aufschlagen, 2 Sam. 6, um sich alsbald in seinen Psalmen des Zions als der allein berechtigten Höhe, Ps. 15. 24, ja gradezu als des erwählten Berges

Ps. 68, 17 zu freuen. Der Befehl des Herrn durch den Propheten Gad an David, auf der Tenne Arafna's, wo der Engel erschienen war, einen Altar zu bauen, 2 Sam. 24, 18: 2 Par. 21, 18, war nicht mehr eine Erklärung in Betreff der heiligen Stadt selbst, sondern des Ortes in derselben. — „Aus allen euren Stämmen", s. v. a. wo es auch immer sey; die übrigen Stämme sollen sich nicht weigern, zu dem einen bevorzugten Stamme zu kommen. Die Unterordnung soll um der Einheit im Herrn willen gern ertragen werden. Dass mit der Erwählung des Orts eine gewisse Unterordnung der übrigen Stämme unter den einen betreffenden verbunden sey, liegt auch 2 Sam. 7, 7 zu Grunde. Der eine Stamm soll im Kleinen für die übrigen seyn, was das ganze Israel in der messianischen Zeit für die Menschheit im Ganzen, Jes. 2, 2—4: Mich. 4, 1—3. Der Ausdruck nun: „seinen Namen dahin zu setzen" führt schon an sich auf mehr, als auf Stiftung von Gottesdienst. „Name Gottes, auch der Name schlechthin, Ex. 23, 21(?): Lev. 24, 11. 16, ist die Geoffenbartheit und Gegenwart Gottes in seinem Worte und in seiner Gemeinde" (Nitzsch, System §, 64), vergl. den Nachweis bei Hengstenb. Auth. I S. 270ff. Gottes Name ist die begriffliche Zusammenfassung der Offenbarungen, aber nicht zunächst, wie sie sich der Mensch gestaltet, sondern wie sie Gott dem Menschen durch seine anwesende Wesensentfaltung darbietet. Wo er also seinen Namen hinsetzt, da auch seine Wesensentfaltung. Ps. 8, 2: „Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde!" Ps. 48, 11: „Gott, wie dein Name ist, so ist auch dein Ruhm bis an der Erde Ende." Besonders deutlich ist aber Ex. 20, 21, was sichtlich zu Grunde liegt: an jedem Ort אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת־שְׁמִי, wo ich meines Namens gedenken machen, d. h. wo ich durch meine besondere Gegenwart seinem Gedächtniss fortdauernd die genügende Grundlage geben werde. Und dazu kommt das in unserm v. sich gleich anschliessende לְשִׁכְנוֹ „zu seinem Wohnen." Von vornherein ist es unwahrscheinlich, dass Moses hier, wo es ihm darauf ankömmt, das Heiligthum möglichst zu empfehlen, weniger von ihm aussagen sollte, als der Herr selbst Ex. 25, 8 und 29, 44—46 zugesagt hat, und Ezech. 9, 3 in ihm gegenwärtig, 11, 22. 23 von ihm ausgehen sieht. Sachlich richtig übersetzen Onk. und Jon. *domum Schechinae ejus*, wie sie denn auch Ex. 20, 21 haben: *ubi habitare faciam majestaticam praesentiam meam*. Die nächste Folge davon, dass der Herr in seiner Wesensentfaltung zugegen war, war es, dass sich das

Heiligthum zu einem möglichst entsprechenden Abdruck derselben gestaltete, so dass es gewissermaassen als Namensschrift, oder Namenssymbol angesehn werden konnte. Dass er im Allerheiligsten wohnte, durch das Heilige vom Vorhofe des Volkes getrennt, predigte seine Ausgesondertheit, seine Heiligkeit nach dem alt-testamentlich vollern Sinn; der Brandopfer-Altar im Vorhofe, dass der Weg zu ihm vor allem durch Entsündigung hindurchgehe. Die Opfer, die daselbst dargebracht wurden, lehrten wie die Nothwendigkeit der Sühne, so zugleich seine Herrlichkeit, der die Huldigung (Brandopfer), und seine Huld, der der Dank (Schlacht-Dankopfer) gebühre. Im Heiligen mahnte der Schaubrodttisch an die niederen Gaben, die das Volk immerdar als von ihm empfangen zu bekennen hat, der Leuchter an die höheren, geistigen, die ihm nicht weniger dargeboten sind, der Rauchopferaltar an die Gebete, die es als Dank und Bitte in Betreff beider zu ihm emporzusenden hat. Im Allerheiligsten bezeugte die Bundeslade mit den Gesetzestafeln seine Heiligkeit, der Sühnedeckel seine Gnade, die Cherubim symbolisirten seine die unvollkommene Wirklichkeit immermehr zur Vollkommenheit verklärenden Kräfte, seine Gegenwart über denselben in der Wolke am Versöhnungstage (Lev. 16, 2) seine Willigkeit, zur höchsten Vollendung seines Reiches gänzlich unter den Seinigen zu wohnen. Alles war hier Zeugniss und Predigt, Predigt von dem Namen des Herrn, selbst wenn die öffentliche Vorlesung, cf. 31, 10 auch fehlte. Eine zweite Folge des Gedenkenmachens von seiten des Herrn war dann das entsprechende Gedenken von seiten der Gemeinde, was sich auch seinerseits nicht blos eigentlich wie Ps. 5, 8: 22, 23: 40, 10. 11, und besonders Ps. 68, 55 ff., sondern auch symbolisch, wie gleich der folgende v. zeigt, zu vollziehen hatte. Für שׂוּם ist in v. 11 שַׁכֵּן gesetzt, ebenso Jer. 7, 12: es ist das eigentliche Setzen gemeint, was ein Verbleiben zur Folge hat. Zu pleonastisch aber wird die Ausdrucksweise, wenn man gegen die Punctation den folgenden Inf. לְשִׁכְנוֹ noch damit verbindet: „dass er wohne." שִׁכְנוֹ dürfte kein Nomen seyn, „zu seiner Wohnung", wie der Syr. gradezu übersetzt, sondern als Infin. nachdrucksvoll seine eigne Anwesenheit hervorheben wollen, zum folgenden תִּדְרְשׁוּ gehörig. דָּרַשׁ wird wie mit אֶל, auch mit לְ, cf. v. 30: Hiob 10, 6 et al., auch mit בְּ, cf. 2 reg. 1, 3 et al. construirt, und bedeutet in Beziehung auf אֱלֹהִים, zwar zuweilen, aber doch nicht einmal gewöhnlich befragen, etwa durch das

Urim und Thummim (Rosenm.), sondern sich in allen Anliegen an ihn wenden, sich zu ihm halten. Schön ist der Wechsel des Plurals und Singulars: sollt ihr euch halten und dahin sollst du kommen, s. v. a. ihr im Allgemeinen, und du im Einzelnen.

V. 6. „Und bringet dahin eure Brandopfer und Schlachtopfer, und eure Zehnten und die Spende eurer Hand, und eure Gelübde und freiwilligen Gaben, und die Erstlinge eures Rind- und Kleinviehs.“ הֲבֵאתֶם für הֲבֵיאוֹתֶם, wie Lev. 2, 8: 23, 10, vergl. Ges. §. 71 Anm. 6. Als Zeit des Bringens wurden die drei Hauptfeste angesetzt, an denen das Volk nach dem Heiligthum wallfahrten, aber nicht leer vor dem Herrn erscheinen sollte, vergl. zu c. 16. Das so allgemeine: „bringet“ soll aber in Betreff der Zehnten und Erstlinge nach 14, 28. 29 im je dritten Jahre eine Ausnahme erleiden. Von den aufgezählten Objecten, die zugleich eine Siebenzahl bilden, schliessen sich immer je zwei enger zusammen. Zunächst die Brandopfer und Schlachtopfer, als die ältesten, allgemeinsten und unter allen Umständen in Israel nothwendigen Opfer, die an den Tagen heiliger Festversammlung den Hauptbestandtheil des Cultus bildeten, vergl. 16, 2: Lev. 23 und Num. 28. 29. Verbunden mit der מִנְחָה, dem Speisopfer, und dem נֶסֶךְ, Trankopfer, welche sich meistens als blosse Zugabe dem einen oder andern beigesellten, auf keinen Fall dem einen oder andern ganz fehlen durften, Num. 15, 4 ff., welche sich daher auch hier ganz von selbst mitverstehn, bildeten sie die Speise des Herrn, Lev. 3. Sofern Blutsprengung zum Act ihrer Darbringung gehörte, und das dem Herrn geweihte Blut sühnende Kraft hatte, Lev. 17, 11 genügten sie auch schon für sich allein allen Opferzwecken. Die sühnende Bedeutung des Brandopfers wird Lev. 1, 4 ausdrücklich hervorgehoben. Schon Ex. 10, 25, dann Lev. 17, 8: Num. 15, 3. 5. 8, ebenso auch 1 Sam. 13, 9: 15, 22 et al. werden Brand- und Schlachtopfer in dieser umfassenden Weise gebraucht und mit einander verbunden. Von Sünd- und Schuldopfern, die das Moment der Sühne für sich allein und nachdrücklicher hervorzuheben hatten, bei alledem aber eigentlich doch nur eine Abzweigung besonders der Brandopfer waren, durfte zudem um so weniger die Rede sein, als dieselben, mit Ausnahme des Pesach, nur auf solche Veranlassung hin darzubringen waren, die möglichst zu vermeiden stand. Dass זֶבַח nicht das Opfer schlechthin bezeichnet, sondern die einzelne Klasse,

die bestimmter זֶבַח שְׁלָמִים oder שְׁלָמִים heisst, die Klasse der mit einer Mahlzeit verbundenen Opfer, die in der That nicht blos ein קָרְבָּן, eine Darbringung, sondern auch ein זֶבַח, eine Schlachtung (behufs des Genusses) waren, erhellt wie aus der so häufig wiederkehrenden Zusammenstellung mit Brandopfern, so auch aus dem sonstigen durchgehenden Sprachgebrauch, cf. v. 27. Wenn זֶבַח aber eigentlich neben dem Lob- und Dankopfer im engeren Sinn (זֶבַח תּוֹדָה), neben dem Einweihungsopfer, מִלֻּאִים Lev. 7, 37, auch die Gelübdeopfer und freiwilligen Darbringungen mit umfasst, so ist hier, wo letztere beide noch für sich allein erwähnt werden, besonders an das erstere zu denken, als welches im Unterschied von ihnen ebensowenig wie das Brandopfer einer einzelnen und äusserlichen Veranlassung bedarf. — „Eure Zehnten und die Spende eurer Hand." Was unter dem nach dem Heiligthum zu bringenden Zehnten zu verstehen sey, und warum unser Buch als solchen nur den Vegetabilienzehnt (von Korn, Most und Oel) vergl. v. 17 und 22 erwähnt, ist S. 60 bis 66 gezeigt worden. Die eigentliche Zehntabgabe, die vom Vieh nicht weniger als von den Vegetabilien zu entrichten war, und zwar an die Leviten, unmöglich aber vor dem Heiligthum, wird Lev. 27, 30—33 und Num. 18, 21—24 angeordnet. — Die Spende der Hand ist nicht die Spende von dem mit der Hand Erarbeiteten, was zu fern liegt, sondern einfach, welche die Hand bietet. Grade mit dem Zehnt findet sich תְּרוּמָה auch Mal. 3, 8, mit den Erstlingen, Ez. 20, 40 verbunden; es bezeichnet in dieser Verbindung freiwillige Gaben, namentlich vom Vegetabilienertrage, cf. 2 Sam. 1, 21, die man an sich nicht als ein eigentliches Opfer, נְדָבָה, darbringen konnte, dennoch aber gern weihen wollte; dem Herrn geweiht, fielen sie nach Num. 18, 8 den Priestern zu; ihre Darbringung wurde aber zweifelsohne ebenso wie die der Zehnten und Erstgeburten meistens durch eine Mahlzeit gefeiert, cf. v. 17. An sich ist תְּרוּמָה so weiter Bedeutung, dass es Num. 18, 24 auch vom Zehnten selber gebraucht wird. Es bezeichnet, wie auch schon der Chald. durch אַפְרָשׁוּתָא, und die Alex. durch ἀφαίρεμα, ἀφόρισμα andeuten, alles, was irgend wie von Besitz oder Gewinn erhoben oder abgesondert wird dem Herrn zur Gabe: so ausser dem Zehnten auch den Zehnt vom Zehnten, den die Leviten zu entrichten hatten, die Erstlinge und Erstgeburten, das Gebannte und den Beuteantheil des Herrn, Num. 15, 19 f.: 18, 11 ff.: 31, 41, auch

die Beiträge zur Stiftshütte Ex. 25, 2f.: 30, 13f.: 35, 5. 12. 24: 36, 3. 6, die Gaben beim Speis-, Sünd- und Schuldopfer Lev. 7, 14: Num. 18, 8ff., besonders die Schulter beim Schlachtopfer Ex. 29, 27f.: Lev. 7, 34: 10, 14: Num. 6, 20f. Die Elevation, die bei der Darbringung der תְּרוּמָה stattgefunden und die Bezeichnung veranlasst haben soll (die Talmudisten, Mischna, Menach. 5, 6, die Rabbinen und demnach auch die meisten Neueren) ordnet das Gesetz nirgends an; weshalb sich denn auch nirgends הֵרִים אֶל־ oder לִפְנֵי יְהוָה findet, sondern immer nur einfach הֵרִים לַיהוָה, vergl. Knob. zu Lev. 7, 3. Das Gesetz kennt als ceremoniellen Act nur das הֵנִיף, das Weben oder Hin- und Herbewegen, und verlangt, dass man denselben z. B. auch mit dem שׁוֹק הַתְּרוּמָה, der Hebeschulter des Schlachtopfers, vornehme, Lev. 9, 21: 10, 15. Die gewöhnliche Zusammenstellung von שׁוֹק הַתְּרוּמָה und חֲזֵה הַתְּנוּפָה erklärt sich daraus, dass es das Characteristicum der Schulter war, von den eigentlich für die Darbringenden, zur Mahlzeit abfallenden Theilen als Abgabe gegeben, das Characteristicum der Brust dagegen, von den dem Herrn gehörigen Fetttheilen statt verbrannt, blos gewoben und dann den Priestern überlassen zu werden. — „Eure Gelübde und freiwilligen Opfer." Beide Opferarten kommen als die beiden einander entsprechenden Gegensätze auch sonst neben einander vor, Lev. 7, 16: 22, 21: 23, 38: Num. 15, 3: 29, 39. Für gewöhnlich wurden sie als Schlachtopfer dargebracht, wie aus den angeführten St. erhellt, doch stand es natürlich auch frei, cf. Lev. 22, 18: Ez. 46, 12, sich alles Mitgenusses zu enthalten, also die Form der Brandopfer zu wählen. Das Gelübdeopfer, נֶדֶר, konnte deshalb vom Gesetze mit zugelassen werden, weil sich der Israelit, obwohl unter allen Umständen zu aller Frömmigkeit im Allgemeinen, so doch zu einem besondern Einzelerweise derselben nur durch einzelne, bestimmte Erweisung des Herrn verpflichtet halten konnte. Uebrigens ist es auf heidnischem Gebiet, cf. Iliad. VI, 308ff.: Odyss. III, 382 u. v. a. St. bei Winer, Realw., viel häufiger, als auf dem alt-testamentlichen. In der Geschichte der Patriarchen findet sich nur Jacobs Beispiel, Gen. 28, 20ff. Das Gesetz verhält sich beschränkend und ordnend, Num. 30, 4f.: Deut. 23, 22f. Die Weisheit in den Prov. 20, 25 und Koh. 5, 3f. hält daher sogar einigermaassen von den Gelübden zurück; der Psalmist schickt der Bezahlung der Gelübde das Dankopfern voran, Ps. 50, 14. Die נְדָבָה dagegen,

das freiwillige Opfer, zu dem man sich durch kein Versprechen vor dem Empfang der göttlichen Wohlthat, sondern unmittelbar durch die innere Herzensregung selbst getrieben fühlte, Num. 35, 29: 36, 3: Am. 4, 5: Ez. 46, 12: Ps. 119, 108: 2 Par. 31, 14: Esr. 3, 5: 8, 28, stand so hoch, dass es bei ihr weniger als bei anderen Opfern auf die Vollkommenheit des Opferthiers ankam, Lev. 22, 23. Da sie freiwillig gebracht wurde, war es sicher genug, dass nicht böser Wille oder Mangel an Ehrfurcht vor dem Herrn im Spiele sey. Zuletzt: „die Erstgeburten eures Rind- und Kleinviehs.“ Die Erstgeburten werden, obwohl die Erstlinge von Korn, Most und Oel theilweis ebenfalls hierher gehörten, vergl. zu 26, 2, deshalb allein erwähnt, weil Moses schon im Zusammenhang mit dem folgenden v., besonders das für die Mahlzeiten der Darbringenden in Betracht kommende im Sinne hat, vergl. S. 66. — Indem er übrigens die Zehnten und Spenden der Hand mit den Brand- und Schlachtopfern, die Erstgeburten mit den Gelübde- und freiwilligen Opfern zusammenordnet, deutet sich an, wie sehr ihm all diese Gaben auf Einer Linie liegen, alle wesentlich ein und derselben Bedeutung sind. Sie legen allesammt das Bekenntniss ab, dass man, was man habe, vom Herrn habe, und dass man ihm dafür das Beste und Vollkommenste schulde, vor allem allerdings auch sich selber, aber zugleich noch etwas Besseres, Reineres, wodurch man sich vertreten lassen muss; wie ganz besonders das Sünd- und Schuldopfer weisen demnach auch sie an ihrem Theile typisch auf den hinaus, der sich als den Besten und Vollkommensten darbringen lässt, auf das grosse Gesammtopfer, in welchem endlich jedes andere Opfer zur Ruhe kömmt, so dass weiter nichts mehr nöthig ist, als sich zu ihm in Beziehung zu setzen, und der Theilnahme an ihm zu versichern.

V. 7. „Und esset dort vor dem Herrn, euerm Gott, und erfreuet euch an allem, was euch vorliegt.“ Vgl. 14, 26. מִשְׁלַח יָד, was unserm Buche eigenthümlich (Jes. 11, 14 מִשְׁלַח יָד), cf. v. 18: 15, 10: 23, 21: 28, 8. 20, ist der Gegenstand des Handausstreckens, wie מַעֲרִיץ und מוֹרָא Jes. 8, 12. 13 Gegenstand der Furcht, מָדוֹן Ps. 80, 7 Gegenstand des Haders ist; daher das Object der Thätigkeit, der Aneignung (Jes. 11, 14), hier des Essens. Moses ordnet allerdings eigentlich nur den Ort des Essens und der Freude an, indirect aber auch Essen und Freude selbst. Und mit Recht. Beidem ist hinlänglich durch die Natur der Sache selbst der höhere Charakter gewahrt. Moses hebt ihn

ausdrücklich dadurch hervor, dass er zu שָׁם hinzusetzt: לִפְנֵי יְהוָֹה, was zwar s. v. a. „vor dem Heiligthum", v. 12, 18: 14, 23. 26: Ex. 18, 12 et al., aber immerhin an den Herrn selbst erinnert, und ebenso dadurch, dass er zuletzt noch beifügt, „da dich gesegnet der Herr dein Gott." Wenn man durch die Darbringung documentirt, dass der Herr nur giebt, um zurückzunehmen, so soll man zugleich auch darstellen, dass er nur nimmt, um zu gewähren. Und zwar soll man vor allem essen, und der Speise sich freuen, um jenen grossen Gedanken auszudrücken, dass der Herr das Leben, was er gegeben hat, als ein rechter Hausvater Israels — die Seinen sind nach Ps. 15, 1 seine Hausgenossen — auch erhält, vergl. zu c. 8, 7. Die Freude hat also, wenn eine niedere, leibliche, so doch zugleich auch eine hohe, geistliche Seite. „Die Vereinigung von Göttlichem und Weltlichem, Geistlichem und Natürlichem, welche das Volksleben auch sonst im heidnischen Alterthum und im christlichen Mittelalter vielfach sucht und irgendwie findet, indem Cultusstätten zugleich Mittelpunkt des Verkehrs und Handels werden, religieuse Zeiten zugleich sich zu Tagen der Volksfreuden gestalten, diese Vereinigung ist nirgend so ursprünglich und rein, wie in Israel, weil in ihm Jehovah der heilige Gott von Anfang an alles Natürliche und Weltliche gesetzt und geordnet hat" (Baumgarten); sie ist in Israel wenigstens auf's schönste angebahnt; wirklich vorhanden ist sie deshalb noch nicht, weil die Beziehung auf die leiblichen Gaben des Herrn noch zu sehr überwiegt; immerhin aber wird auch ihr Anfang schon eine rechte Abmahnung von einseitig geistiger und geistlicher Weise. Das Niedere, Leibliche, dessen der Mensch nun einmal nicht entbehren kann, und das sich in ungebührender Weise grade da Geltung verschafft, wo man es zu wenig gelten lassen will, wird hier in der Beziehung auf das Höhere und als Substrat für dasselbe zugleich nutzbar gemacht und verklärt. — Indem Moses v. 12. 18 et al. nicht blos die Söhne und Töchter, sondern auch die Knechte und Mägde, und ausserdem den Leviten der Familie beizählt, heiligt er zudem auch in trefflicher Weise Familienzusammenhang und Familienleben; er theilt ihm eine Weihe mit, die den nachhaltigsten Einfluss auszuüben vermochte. Wenn der Knecht und die Magd nicht einmal vor dem Herrn zu gering waren, um mit zur Familie gerechnet und der gleichen Freude theilhaftig gemacht zu werden, so konnten sie es noch viel weniger vor den Menschen seyn.

Um sein Gebot zunächst in v. 8 und 9 negativ zu enthalten, nimmt Moses Rücksicht auf die Zustände seiner Gegenwart, — v. 8. „Ihr sollt nicht thun nach Allem, was wir hier heutiges Tags thun, ein jeder alles, was ihm recht dünkt.“ Nach Iud. 17, 6: 21, 25 drückt er allerdings mit den letzten Worten grosse Willkühr aus. Aber dennoch kann er nicht auf die Unterlassung der Opfer, wovon Amos 5, 25, noch weniger auf den Götzendienst, wovon Lev. 17, 7: Ez. 20, 16f. die Rede ist, überhaupt nicht auf Gesetzwidrigkeiten, die keine Entschuldigung hatten, abzielen. Das Volk, das sich nach Num. 25 an den Baal Peor hängte, und noch zu Josua's Zeit die fremden Götter nicht gänzlich abgethan hatte (Jos. 24, 14. 23), dürfte allerdings auch in den Arboth Moab sich dergleichen hin und wieder haben zu Schulden kommen lassen. Aber davon könnte Moses nicht so allgemein, am wenigsten sich mit einschliessend reden. Nach dem, was er in v. 9 anführt, um den Grund und damit auch die Entschuldigung für die Unordnung anzugeben: „denn ihr seid bis jetzt noch nicht eingekommen zur Ruhe und zum Erbe“, nach der Voranstellung des: zur Ruhe, ist daran zu denken, dass es während des Zuges oft nicht möglich war, all jene heiligen Handlungen vor dem Heiligthum zu vollziehen; nach v. 10, der Herr verschafft euch Ruhe vor allen euren Feinden rings um und ihr wohnet sicher“ daran, dass die Feinde sie besonders in der letzten kriegerischen Zeit an der ordentlichen Ausübung hinderten. Das Heiligthum konnte oft gar nicht aufgeschlagen werden; manche der Handlungen, wie z. B. die Darbringung des täglichen Opfers, Num. 28, 1 f. liessen sich aber nicht aufschieben. So schon Theodoret und Joh. Gerh. Die Ruhe in Canaan war nicht blos die innere, sondern in vielen Stücken auch die unentbehrliche äusserliche Grundlage der Gesetzesbeobachtung, und auch deshalb musste sie für alle Frommen ein besonderer Gegenstand der Sehnsucht sein, ähnlich wie die Ruhe des ewigen Canaans, des neuen Himmels und der neuen Erde, in welchen Gerechtigkeit wohnt, 2 Petr. 3, 13.

In v. 10—12 die positive Entfaltung: das וְ vor v. 10 ist sachlich ein Aber. „Ihr überschreitet aber den Jordan und wohnet im Lande, welches der Herr euer Gott euch ererben machen wird, und er verschafft euch Ruhe vor allen euren Feinden ringsum, und ihr wohnet sicher.“ בֶּטַח als Adverb. wie לָבֶטַח, auch 1 Sam. 12, 11:

Prov. 1, 33 et al. Schon Ex. 34, 23. 24 hat der Herr solche Sicherheit für die Zukunft verheissen, dass Israel zu den drei Hauptfesten ohne Furcht nach dem Heiligthum würde zusammen kommen können. Die Feinde sollen so eingeschüchtert werden, dass sie nicht Lust nach seinem Lande verspüren. Dass die Ueberschreitung des Jordan und das zur Ruhe kommen für den Seherblick des Moses hier noch zusammenfällt, vergl. S. 75, ist dieselbe Sache, wie wenn die nachherigen Propheten das Ende des Exils mit der Erscheinung des Messias, oder die Erscheinung des Messias in Niedrigkeit mit der in Hoheit wesentlich zusammenfallen sehn. Allerdings deutet sich etwas von Ruhe schon Jos. 18, 1 (Schiloh = Ruhstadt), — besonders c. 21, 44: „es verschaffte der Herr ihnen Ruhe rings umher": und 22, 4 an. Aber im Gegensatz zu der Wüstenführung erschien damals leicht schon das, was ein blosser Anfang war, als eine gewisse Vollendung: namentlich nahm es der neugekräftigte, schwungvolle Glaube gern dafür hin. Dass erst unter David wie die Eroberung vollendet, so auch die Ruhe im volleren Sinne gewirkt wurde, hebt die Schrift so bestimmt wie möglich hervor. Nathan verheisst dem David, 1 Par. 5, 18: siehe ein Sohn wird dir geboren, der wird ein Mann der Ruhe sein, und ich gewähre ihm Ruhe von allen seinen Feinden ringsum, etc.; vergl. auch 1 reg. 5, 4. 18. Leitet so aber das A. T. selbst an, zwischen Ruhe und Ruhe zu unterscheiden, so ist es nur consequent, wenn der Hebräerbrief noch weiter hinausweist, und erst die Ruhe des zweiten Salomo, der schon in und mit dem ersten als ein Mann der Ruhe Gen. 49, 10 in Aussicht stand, als volle Verwirklichung der Idee gelten lässt, Hebr. 4, 8f., wenn auch St. Petrus 1, 4 von Pilgrimmen und Fremdlingen redet, deren Erbe im Himmel aufbewahrt wird. — v. 11. „Und es geschieht, der Ort, welchen der Herr erwählt, dahin bringet" etc., nachdrucksvoll für: nach dem Orte bringt. בָּחַר hier nicht, wie v. 5 mit dem Accus., sondern mit בְּ, also nicht einfach auswählen, sondern mit Zuneigung. Die Aufzählung der Gaben kann, weil auf v. 6 zurückweisend, etwas kürzer ausfallen. מִבְחַר נִדְרֵיכֶם, s. v. a. eure Gelübdeopfer, auserlesen wie sie sein müssen, vergl. das zu den freiwilligen Opfern in v. 6 Bemerkte, und Lev. 22, 20. 23; zu מִבְחָר Gen. 22, 7: 37, 24. — In v. 12 „Und freuet euch vor dem Herrn euerm Gott" werden in der folgenden Aufzählung: „ihr und eure Söhne und eure Töchter" etc. hinter den Söhnen, vergl. z. B. Gen.

31, 17 die Weiber vermisst. Sie können, wenn auch nicht in אַתֶּם unmittelbar mit einbegriffen, nur, weil sie sich von selbst verstehn, übergangen sein, cf. 1 Sam. 1, 1 ff. Unter dem Knecht kann natürlich nicht ein נָכְרִי, ein Sklave gemeint sein, der zum israelitischen Heiligthum keinerlei Beziehung hat, sondern nur ein hebräischer, vergl. c. 15, 12, oder einer, der sich als גֵּר enger angeschlossen hat, s. S. 41. — Sofern man blos die Herablassung des Herrn gegen das Gesinde in's Auge fasst, bietet sich auf dem Gebiet des Heidenthums Aehnliches, ja auf Grund des Syncretismus noch mehr Liberalismus. Macrob. Saturn. I c. 10: *Philochorus Saturno et Opi primum in Attica statuisse aram Cecropem dicit, eosque Deos pro Jove terraque coluisse, instituisseque ut patres familiarum, et frugibus et fructibus jam coactis, passim cum servis vescerentur, cum quibus patientiam laboris in colendo rure toleraverant; delectari enim Deum honore servorum, contemplatu laboris.*

Die Zusammenfassung des Gebots in v. 13 u. 14 hat die Brandopfer nur beispielsweise; die זְבָחִים beliebte man nicht weniger.

V. 15—19. Das Zugeständniss, das Moses macht, um seine Hauptvorschrift alsbald nichts desto weniger aufrecht zu erhalten, fasst in Anschluss an die Opfer im Vorhergehenden die gewöhnlichen Schlachtungen in's Auge. „Nur magst du nach allem Begehr deiner Seele schlachten und Fleisch essen ... in allen deinen Thoren.“ So lange Israel in der Wüste um die Stiftshütte versammelt war, musste es nach Lev. 17, 3f. Rinder, Lämmer und Ziegen, d. i. alle opferungsfähigen Thiere, vor der Thür der Stiftshütte schlachten, damit der Priester das Blut an den Altar sprengen und die betreffenden Fetttheile dem Herrn verbrennen konnte; man musste alle Schlachtungen als זִבְחֵי שְׁלָמִים geniessen. Wie andere Völker Asiens, ging auch Israel von der Erkenntniss aus, dass der Mensch ursprünglich nicht auf Fleischgenuss angelegt, und daher auch nicht zu Viehschlachtung berechtigt sey, cf. Gen. 1, 29, dass er sich des Fleisches nur als eines besonderen Zugeständnisses, was seiner selbst verschuldeten Schwäche gemacht werde, von seiten der Gottheit erfreue, cf. Gen. 9, 3, und demgemäss bei jeder Aneignung desselben seine besondere Verpflichtung an den Tag legen müsse. Wenn die alten Perser im Beisein der Magier geschlachtet hatten, legten sie das Fleisch auf das Gras, und eigneten sich es dann erst als das ihre an (Herod. I, 131) oder weihten auch den

Göttern das Blut und etwas vom Fett (Strabo 15 p. 732). Der Indier musste ebenfalls zuvor den Göttern von seinem Fleische darbieten (Manu 5, 31 ff.); die Egypter schlachteten Stiere nur zum Opfer und assen dann davon; Kühe schlachteten sie gar nicht (Her. II, 41. 99) und noch die Muhammedaner rufen nach dem Befehle des Koran 2, 168 et al. bei jeder Schlachtung den Namen Gottes an. Den Israeliten war jene Anschauung so eigen, dass sie, wie aus der Art des Anschlusses von v. 7 an die vorhergehenden in Lev. 17 erhellt, wenn nicht dem Herrn, anderen Göttern, besonders den שְׂעִירִים, von ihren Schlachtungen weihten, dass auch eben deshalb jenes Gesetz, die opferungsfähigen Thiere vor der Stiftshütte zu schlachten, besondere Nothwendigkeit hatte. Nur die Thiere der Jagd, wie die Gazelle und der Hirsch, die für Israel nicht opferungsfähig waren, waren nicht zum Heiligthum in Beziehung gesetzt. Für Canaan aber musste nothwendiger Weise eine Abänderung eintreten. Die Beziehung unseres v. auf Lev. 17, 3 f. ist deutlich. „Nach allem Begehr deiner Seele“ ist also s. v. a. nicht blos das Wild, sondern auch die gewöhnlichen Hausthiere; alles, was du irgend willst. Das Begehren und der Hunger gehören besonders der נֶפֶשׁ an, cf. zu 5, 18. Waren nun aber schon die Schlachtungen vor der Stiftshütte für Reine und Unreine in gleicher Weise — Lev. 7, 20 werden die Schlachtopfer, von denen Unreine nicht essen durften, ausdrücklich als solche bestimmt, אֲשֶׁר לַיהוָה, — so darf Moses hier erst recht hinzusetzen: „Der Unreine und der Reine mögen es essen, wie die Gazelle und den Hirsch s. v. a. wie Thiere, für welche das Rein oder Unrein der Geniessenden von vornherein nicht in Betracht kommen konnte. Gazelle und Hirsch stehn 14, 5 unter den reinen Thieren voran. Opferthiere waren sie aber dennoch nicht. Die Natur der Sache brachte es mit sich, dass man nur das opferte, d. h. als eine das übrige Eigenthum repräsentirende Gabe darbrachte, was man seinem Eigenthum entnommen hatte. Brachte man Tauben oder Turteltauben dar, Lev. 12, 6 f.: 15, 4 f. 29 f. et al., so ohne Zweifel zahme, vergl. 2 reg. 6, 25 und Jes. 60, 8. Denn wie noch heut in Egypten, Sonnini I S. 205, dürfte es auch in Palästina nicht wegziehende Turteltauben gegeben haben. Wenn andere Völker, wie z. B. die Phönizier (Movers, Opferwesen der Carthager S. 41 ff.: Ewald, über die neuentdeckte phönik. Inschrift zu Marseille S. 15 ff.) bei gewissen Gelegenheiten auch Wild

opferten, so geschah's, weil sich ihnen die Bedeutung des Opfers verdunkelt hatte. — Die Vulg. übrigens, die im Unterschied von den andern alten Vers., „das unreine und reine" übersetzte, war genöthigt, das unreine als *maculatum et debile* zu definiren.

V. 16. Natürlich aber kann in Canaan nur die Form, nicht die Sache wegfallen; ja eigentlich kann nur an die Stelle der einen Form eine andere treten. Moses muss die eine Exception durch die andere beschränken und demgemäss vom Zugeständniss wieder zum Gebot zurückleiten. „Nur das Blut sollt ihr nicht essen: auf die Erde sollst du es ausgiessen wie Wasser!" Was die Thiere eigentlich über den menschlichen Verbrauch erhob, war das Blut oder seelische Leben. Kann Israel dasselbe nicht mehr an den Altar bringen, so soll es die Heiligkeit desselben in anderer Weise darstellen. Das Verbot, Blut oder blutiges Fleisch — Fleisch in seiner Seele, seinem Blute, noch belebt von demselben — zu essen, ist eins der ältesten, der Noachischen, Gen. 9, 4: vergl. Lev. 3, 17: 7, 26f.: 17, 10: 19, 26: 1 Sam. 14, 32ff.: Ez. 33, 25, und der Grund ist überall derselbe, dass das Blut in besonderer Weise Träger des seelischen Lebens und als solcher etwas über die Macht des Menschen eigentlich hinausliegendes ist, vergl. v. 23 und Gen. 9, 4: Lev. 17, 11. 14. Wäre der Grund der, den Delitzsch zu Gen. 9, 4 annimmt: „damit die Menschenseele nicht in zu nahe Berührung mit der Thierseele komme und dadurch verrohe, damit Mensch und Thier in ihren innersten und eigensten Centren nicht in einander übergehen", so stimmt damit Lev. 17, 11 nicht überein: „die Seele des Fleisches — d. i. die noch das Fleich belebende Seele, Oehler, V. Test sent. S. 13 — ist im Blute und ich habe es euch gegeben auf den Altar, zu sühnen eure Seelen; denn das Blut ist's, was da sühnt vermöge der Seele." So dagegen schliesst sich diese Stelle nicht blos treffend an, sondern empfängt auch zugleich neues Licht. Das Blut oder seelische Leben, das Gott in besonderer Weise gehörig ist, vermag am würdigsten zur Darstellung zu bringen, was ihm gebührt, und hat demnach auch allein Sühnekraft. Wenn mit dem Genusse des Thierbluts Verrohung verbunden ist, so tritt sie offenbar nicht durch die Vermischung der menschlichen Seele mit der Thierseele, sondern durch Unterdrückung des der menschlichen Natur tief eingeprägten *horrors* ein, der zwar vor der Vermischung zunächst und zumeist scheut, zugleich aber vor etwas Höherem scheuen sollte. — Ist aber Moses dabei, die Heiligkeit des Blutes aufrecht zu erhalten,

was nur bei Vernachlässigung des Zusammenhangs verkannt werden kann, vergl. auch die nachdrucksvollen Wiederholungen in v. 23. 24 und 25, so erhellt von selber, wie sinnlos es ist, wenn man mit Calmet, Rosenm. u. A. zu den letzten Worten: „auf die Erde sollst du es ausgiessen, wie Wasser“ hinzusetzt: *quasi rem profanam et nullo ritu sacro*. Der Sinn ist: man soll das Blut, was man nicht Gott selber zurückgeben kann, wenigstens der Erde zurückerstatten, durch die es Gott gewährt hat; auf die Erde wurde es auch bei der Opferung, und zwar grade beim Sündopfer, bei welchem es am meisten in Betracht kam, zum grössten Theile ausgegossen, vergl. zu v. 27. Vergl. zu dem auf die Erde ausgiessen Ex. 24, 7 und 8, zu dem „wie Wasser“, was man nämlich zerfliessen und in die Erde eindringen lässt, 1 Sam. 7, 6: thr. 2, 19. Man soll sich also auch in der Entfernung vom Heiligthum als eingedenk dessen, was dem Herrn gebührt, beweisen, ihn als des Herrn des Lebens bekennen und verehren, und sich selbst in den geziemenden Schranken halten.

Von v. 17 ab das eigentliche Gebot selber wieder. „Nicht darfst du“ — לֹא־תוּכַל wie 7,22 — „essen in deinen Thoren die Zehnten“ etc. Den Zehnten und die Erstgeburten vor allem hebt hier Moses hervor und dann die Gelübde- und freiwilligen Opfer oder Spenden, weil man grade in Beziehung auf sie am ehsten Freiheit zu haben meinen konnte. Namentlich lag es nahe, dass man die Zehntenmahlzeiten ebensogut daheim anstellen zu dürfen meinte, wie man den Zehnten selber dort entrichtete: im je dritten Jahr erlaubte es Moses c. 14, 28. 29 wirklich. Zu v. 18: „Sondern vor dem Herrn deinem Gott sollst du es essen“, vergl. v. 6 und 7. Zu v. 19: „Hüte dich, dass du nicht verlässet den Leviten so lange du lebst auf deinem Lande“, vergl. S. 58. Das: „auf deinem Lande“ erinnert an den Vorzug, dessen sich der gewöhnliche Israelit vor dem Leviten zu erfreuen haben wird; es ist s. v. a. auf deinem, was nicht auch zugleich das seinige ist.

V. 20—28. Dass Moses seine Verordnungen mit Bezugnahme auf die künftige Landeserweiterung noch einmal wiederholt, thut er, um theils sein Zugeständniss zu motiviren, theils sein Gebot ausdrücklich auch trotz ihrer aufrecht zu erhalten. — v. 20. „Wenn der Herr dein Gott deine Gränze erweitern wird.“ Die Eroberung des westjordanischen Landes, was durchweg als das eigentliche Land angesehn wird, kann nicht als

Erweiterung der Gränze über das Ostjordanland hinaus bezeichnet werden. Der Ausdruck erklärt sich nur daraus, dass nach der ersten und eigentlichen Eroberung des Westlandes nicht blos eine allmählige Ausrottung der Canaaniter, cf. 7, 22, sondern auch eine fortgehende Erweiterung statt haben sollten, vergl. Ex. 23, 26. 33, die bereits zu 1, 7 besprochen worden. Da in Folge derselben nach und nach das Schilfmeer und der Euphrat die Gränze der Wohnungen Israels werden sollte, hatte Moses um so mehr Grund, sie sowohl hier, wie auch c. 19, 8 nicht unberücksichtigt zu lassen. Mit der Entfernung vom Heiligthum drohte auch die Licenz zu wachsen; daher v. 21: „wenn fern sein wird der Ort von dir.“ Mit dem: „wie er dir geredet hat“ sieht Moses besonders auf Ex. 23, 26—33 zurück. Verheissungen aber, wie Gen. 15, 18: 28, 14, die eine weite Ausdehnung des Landes in Aussicht stellten, bilden die Grundlage. „Dir“ wie 1, 11. — Das „wenn fern sein wird“ etc. in v. 21 beschränkt natürlich die Erlaubniss nicht auf die Entfernten — dazu ist sie in v. 15 zu unbedingt ertheilt worden, — sondern hebt den Grund hervor, warum dann die bisherige Ordnung zu schlachten nicht mehr für alle, folglich auch für Niemand mehr gültig sein kann. Das: „so schlachte . . . wie ich dir geboten habe“ sieht nicht auf v. 16 zurück (*nempe effuso omni sanguine,* H. Mich.), — so wäre v. 23 überflüssig, — sondern auf v. 15. — v. 22. „Fürwahr“ — אַךְ, bekräftigend im Rückblick auf v. 15, — „wie man isst die Gazelle und den Hirsch.“ Die Tert. sing. pass. יֵאָכֵל vertritt, wie häufig, das unbestimmte „man“ mit dem Activ, und regiert daher den Accus., Gen. 17, 5: 27, 42: Ex. 10, 8: 21, 28: 25, 28: 27, 7 et al., cf. Ew. §. 295[b]. „So esse es der Unreine und Reine zumal“: יַחְדָּו ist hier s. v. a. ὡσαύτως (Alex.) oder *pariter*, der eine so gut wie der andere, cf. 33, 17, führt also nicht auf ein Zusammenessen, so dass man genöthigt wäre, unrein von leichterer Unreinigkeit zu verstehn (Joh. Gerh. u. A.). — v. 23. „Nur sey stark, nicht Blut zu essen.“ חֲזַק wie 1 Par. 28, 7, um der Rede Nachdruck zu geben, s. v. a. widerstehe männlich aller Versuchung. Das Blut wird auch Lev. 17, 14 gradezu als נֶפֶשׁ bezeichnet: bei Virg. Aen. 9, 348 ist es die *anima purpurea.* v. 24 und 25 zeigen, wie sehr Mosen die Heiligkeit des Blutes, das Recht des Herrn über das seelische Leben, am Herzen liegt. Zu dem: „wenn du thust, was recht ist in den Augen des Herrn“ in v. 25 vergl. zu 6, 18. — In v. 26 werden neben dem zusammenfas-

senden קֳדָשִׁים was Bezeichnung aller dem Herrn auszusondernden und abzuzahlenden Dinge, Lev. 25, 15. 16, nur noch die Gelübdeopfer hervorgehoben, weil man in Beziehung auf sie oft nur noch durch äussern Zwang gehalten, leicht lässiger sein konnte. Doch folgen in v. 27 und 28 die Brand- und Schlachtopfer nach. — v. 27. „Und bringe dar“ — עָשָׂה bereiten, verrichten, z. B. zum Mahl, Gen. 18, 7: 27, 18 et al., wird dann öfter von der Darbringung der Opfer gebraucht, hier besonders vom Schlachten, Enthäuten und Zerstücken des Opferthiers, was nach Lev. 1, 5. 6 Sache des Darbringenden selber war, erst später (2 Par. 29, 22. 24. 35) von den Priestern und Leviten übernommen wurde. — „Deine Brandopfer, das Fleisch und das Blut“ — von den Brandopfern fiel Gott beides gleich sehr zu, cf. Lev. 1, 3 ff. — „zum Altar des Herrn deines Gottes, und das Blut deiner Schlachtopfer werde ausgegossen“ — nicht „giesse aus“; das Ausgiessen ist des Priesters Sache — „am Altar des Herrn deines Gottes und das Fleisch iss.“ — עַל ist nicht gradezu „auf“, ebensowenig wie Lev. 1, 5, wie dort das beigesetzte סָבִיב zu verstehen giebt. Das Blut der Brand- und Schlachtopfer wurde nach Ex. 29, 16: Lev. 1, 5. 11: 8, 19: 9, 12: 3, 2. 13: 7, 14 et al. an alle Seiten des Altars gesprengt, oben auf aber, wo das Fett zu verbrennen war, schwerlich, vergl. Bähr II S. 309: ebenso das der Schuldopfer, Lev. 7, 2. Ebenso scheinen es meistens die Heiden gehalten zu haben: τὸ αἷμα περιχέειν τῷ βωμῷ (Lucian. de sacrif. 13), vergl. Knob. zu Lev. 1, 5. — In v. 28 schon ein vorläufiger Abschluss. „Achte und höre!“ שָׁמַר kann im Sinn von „zur Norm nehmen“, cf. 4, 2, dem שָׁמַע im Sinn von „gehorchen“ vorangehn. „Damit es wohl gehe ... in Ewigkeit“: Moses darf damit indirect die Ewigkeit seines Gesetzes voraussetzen: es ist ebenso wenig wie Gottes Heiligkeit, die es bezeugt.

V. 29 — 13, 1. Die künftige Ausrottung der Heiden, die mit der v. 10 angedeuteten Landeserweiterung Hand in Hand gehn wird, bleibt noch deshalb besonders zu bedenken, weil sie, je vollständiger sie sein wird, Israel desto mehr nicht durch das strenge Gericht des Herrn einzuschüchtern, sondern den Gegensatz gegen das Heidenthum immer mehr vergessen zu machen droht, cf. 4, 25. v. 29. „Wenn der Herr dein Gott die Heiden ausrotten wird, wohin du kommst, sie zu be-

sitzen, vor dir her.“ אוֹתָם wie 11, 23. מִפָּנֶיךָ bezieht sich auf יַכְרִית zurück, cf. 11, 21: 12, 1. 2. — v. 30. *„So hüte dich, dass du nicht in die Falle gerathest hinter ihnen her, nachdem sie vor dir weg vertilgt sind.“* Das in die Falle gerathen, יִנָּקֵשׁ, ist auch hier s. v. a. in's Unglück gerathen, vergl. zu 7, 16. Grade in diesem Sinne passt es zu dem parallelen: *„und dass du dich nicht zu ihren Göttern wendest“* um so besser. Die Rede gewinnt dadurch einen besonderen Nachdruck, dass sie die Verirrung von vornherein als ein in's Unglück gerathen bezeichnet. Wie sehr beides für jenen Seherblick Mosis zusammenfällt, für den Jehovah ebensowohl der einzige Herr und Urquell alles Lebens, als auch alles Heiles ist, ist gleich 4, 25 ff. zu Tage getreten. דָּרַשׁ mit לְ wie v. 5. Bemerkenswerth ist es, dass er sofort die heidnischen Götter herbeizieht. Nach dem folgenden: *„indem du sprichst, wie diese Heiden ihren Göttern gedient haben, so will auch ich thun“*, nämlich Jehovah thun, wie aus v. 31 erhellt, sind sie ihres Theils keineswegs willens, von Jehovah wirklich abzufallen. Es bestätigt sich aber auch hier nur, was zu 4, 19 in Betreff der Bilder nachgewiesen wurde, dass das noch keineswegs immer für die Anschauungsweise des Volks Götzendienst war, was die strenge Beurtheilung eines Moses und der anderen Offenbarungsorgane als solchen behandelt. Für die tiefergehende Beurtheilung der h. Schrift kann die wahre Verehrungsweise nicht ohne den wahren Gott selber verlassen werden. Und Moses macht dieselbe hier geltend, um damit dem nachdrucksvollen: „damit du nicht in's Unglück gerathest“ eine nachdrucksvolle Grundlage zu geben. — v. 31. Der Herr kann nicht nach canaanitischer Weise verehrt werden, denn sie ist ihm greuelvoll, sie hat auch, — wenn auch zunächst in scheinbar unschuldigerer Gestalt angeeignet, nämlich blos als Höhendienst, gar bald Erscheinungen in ihrem Gefolge, die die Vertauschung Jehovahs mit Baal oder Moloch ausser allem Zweifel stellen. *„Denn auch ihre Söhne und Töchter verbrennen sie mit Feuer.“* So gut wie das Perfect. עָשׂוּ „allen Greuel thun sie“, kann das Fut. יִשְׂרְפוּ gebraucht werden: liegt ihr Thun als ein schon immer vollbrachtes bereits vor, so geht doch auch das Verbrennen immer noch fort. Näheres zu c. 18, 10. — In c. 13, 1 schliesst Moses ähnlich ab wie 12, 28. Als neue Ueberschrift vor dem Folgenden ist der v. nicht motivirt. Es beginnt kein neuer Abschnitt. Uebrigens fasst er die beiden ersten vv. von c. 4 kurz zusammen.

Cap. XIII.

Cap. 13 würde nur dann nicht auf das vorhergehende folgen dürfen, wenn es sich mit dem Götzendienst selbst, nicht mit der Verführung zu demselben zu thun machte. Verführung zum Götzendienst involvirt jedes Mal die Behauptung, dass eine andere Gottheit Besseres leiste, als Israels Gott, also eine Verunehrung, ja Schändung des Namens des Herrn. Und wenn nun unser Cap. nicht etwa blos ermahnt, sich gegen dergleichen zu verschliessen, sondern bei jedem der verschiedenen Fälle entschieden Strafe verlangt, so verlangt es damit nichts so sehr als im Gegensatz zu der Verleugnung ein thatsächliches Bekenntniss, eine Wahrung des Namens des Herrn auch in der Beziehung auf die Menschen, und gewinnt dadurch auch seinerseits eine allgemeinere und dauernde Bedeutung.

Unser Cap. befiehlt, die abgöttischen Verführer und (v. 13 ff.) Verführten zu tödten; setzt also neben den Opfern vor dem Heiligthum einen Bann durch das Land hin ein, noch ehe es den eigentlichen Namen dafür gebraucht, gebraucht ihn aber für den letzten Fall in v. 16 ausdrücklich. Wäre also die Ausführung des Bannes ursprünglich wirklich Sache der Priester gewesen, wie Ewald Alterth. S. 84 Anm. 5 behauptet, so würde es, da es sich theils an jeden Einzelnen, theils an das ganze Volk wendet, gewissermaassen das allgemeine Priesterthum der Gemeinde für die Ehre des göttlichen Namens in Anspruch genommen haben. Allein der Umstand, dass man in Folge dess, dass alle gebannten Sachen oder Thiere den Priestern zufielen, Lev. 27, 21: Num. 18, 14: Ez. 44, 29, ihnen auch die in Folge der Bannung zu tödtenden Menschen überlassen mochte, Lev. 21, 28. 29, bietet für jene Ansicht mit Nichten eine wahre Grundlage. Man überliess ihnen den angehörigen, noch nicht durch den Versuch der Verführung gefährlich gewordenen Götzendiener, cf. Ex. 22, 19, nicht weil man musste, sondern weil man sich seiner in dieser Weise wie am leichtesten, auch am würdigsten entledigen konnte. Sowohl der Begriff des Bannes, vergl. zu 7, 2, als auch seine Geschichte, vergl. Num. 21, 1—3: 31, 7 ff.: Deut. 2, 34 ff., 3, 6 ff.: 20, 13. 16: Jos. 6, 17 ff.: 8, 2. 26 ff. et al. lehren, dass von Anfang an jedweder in gleichem Maasse den Bann zu vollziehn

vermochte, sogar auch, ja namentlich der Krieger mit der Schärfe des Schwerts. Dennoch ist die entgegengesetzte Behauptung Baumgartens: „es konnte auch überall der Bann von einem wahren Israeliten gar nicht anders gedacht und aufgefasst werden (denn als ein gemeinsamer, völlig selbstbewusster und selbstgewollter Act der Gemeinde), da die Ausrottung des Bösen aus der Gemeinde Israels von dem Gesetz ausdrücklich als sittliche Gesammtthat des Volks bezeichnet und behandelt wurde (3 Mos. 24, 10—16: 5 Mos. 13(?): vergl. meinen theol. Comm. II, 229. 230. 464. 465)", — ebensowenig im Recht. Was zunächst die Gemeinsamkeit der Gemeinde betrifft, so war es allerdings in jenem besondern Fall Lev. 24, 10—16, wo Alle von vornherein beisammen waren, ganz in der Ordnung, wenn Moses sie Alle zusammen veranlasste, ihren Abscheu gegen den Lästerer des göttlichen Namens zu bezeugen: und ebenso angemessen ist es, dass er in uns. Cap. v. 10 ausdrücklich das ganze Volk, nämlich des betreffenden Ortes, heranzieht. Allein wie wenig unter allen Umständen Gemeinsamkeit gewollt war, erhellt aus Lev. 27, 28. 29, wozu Baumg. in seinem Comm. selbst bemerkt: „übrigens wird das Recht des Bannes jedem Israeliten beigelegt." Und von „selbsbewusst und selbstgewollt" darf auf alttestamentlichem Boden noch weniger Rede sein. Moses befiehlt Lev. 24, 14, und die ganze Gemeinde hat, sie mag wollen oder nicht, zu gehorchen. In unserm Cap. hat ohne Zweifel durchweg die Obrigkeit die Angelegenheit in die Hand zu nehmen, und die Execution durchzusetzen, mögen sich auch Etliche in der Gemeinde sträuben, oder nicht. Baumgartens Anschauung dürfte zuletzt ebensosehr in der Verkennung der Bedeutung des Organismus, wonach die Obrigkeit den Willen der Uebrigen mitzubestimmen hat, als auch in einer Ueberschätzung des Einzelrechtes wurzeln. Bei alledem heisst es, das N. Test. mit dem Alten verwechseln, wenn die Römische Kirche das Recht der Ketzervertilgung aus unserm Cap. deducirt (Varenii Decad. in Deut. S. 79), oder wenn es Calvin auf Grund desselben zwar nicht der Kirche, wohl aber dem Staat, der der Kirche mit dem Schwerte zu dienen hat, zur Pflicht macht, die Gotteslästerer aufzuheben. *„Verum quid Deo palam obstrepentes proficient? Occidi jubet Deus pseudoprophetas etc."* Luther urtheilte, besonders als es sich um M. Servede handelte, richtiger. Der Buchstabe des alttestamentlichen Gesetzes ist hier ebensowenig wie irgendwie anders für Staat oder Kirche unmittelbar verpflichtend. Er muss, damit er ewige Geltung behaupte, in

seiner Aeusserlichkeit abgethan werden und vom Geiste Christi verklärt wieder auferstehn, muss es aber sowohl für den Einzelnen wie für die Gesammtheit und Obrigkeit. Wie zu ihrer Ausbreitung, führt die Kirche auch zu ihrer Vertheidigung nur noch das Schwert des Wortes, vergl. Matth. 26, 52. Und will der Staat ihr dienen, so hat er ihr diese ihre Weise äusserlich zu ermöglichen, oder zu schützen, nichts anderes. Die geistlichen Waffen aber sind zu führen in Liebe und Strenge, in Geduld und Eifer, damit das Bekenntniss zum Namen des Herrn immerdar ein wahrhaft thatsächliches werde. Die geistliche Weise ist nicht eine blos innerliche; sie schliesst die entschiedene Abweisung aller der Offenbarung widersprechenden Lehre, schliesst auch die Zucht an den Personen mit ein: ἐξαρεῖτε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν, heisst es 1 Cor. 5, 13 in Beziehung auf sie mit Wiederaufnahme des בִּעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ aus dem 6ten v. uns. Cap.'s. Wo die Gemeinde diese Austilgung unterlässt, vollbringt sie der Herr durch den Geist des Gerichts und der Austilgung selber, Jes. 4, 4. Indem unser Buch seinem Character gemäss die Verführung, nicht, welche von aussen, sondern welche aus Israels eigner Mitte droht, in's Auge fasst, verlangt es, auch nicht einmal derer zu verschonen, die leicht am ersten Verschonung finden, eben deshalb aber desto gefährlicher sind.

V. 2—6 des äusserlich wohlbeglaubigten Propheten nicht. v. 2. „Wenn sich in deiner Mitte" — also als רֵעַ, dem man schon als solchem sollte trauen dürfen, cf. 18, 15 — „ein Prophet, oder einer, der Träume hat, erhebt" Num. 12, 6 giebt der Herr בַּמַּרְאָה und בַּחֲלוֹם als zwei Arten an, durch die er sich einem נָבִיא in Israel kund gebe; nach Joel 3, 2 sollen die Alten in der Messianischen Zeit Träume haben; aber schon dort ist es fraglich, ob er einen Propheten, der Prophet ex professo ist, meint. Dem Abraham Gen. 15, 12 und Abimelech Gen. 20, 3 hat er sich durch den Traum kundgegeben (abgesehn von Pharao und seinen Beamten), aber einem Propheten im engern Sinne des Worts im A. Test. nirgends. Zu Nathan redet er 2 Sam. 7, 4 allerdings in der Nacht; aber nach v. 17 dort hatte nicht Traum, sondern חִזָּיוֹן statt: ebenso sogar bei Eliphas, Hiob 4, 10 und auch bei St. Paulo Act. 16, 9. 10. In der geistesklaren Religion des A. Bundes war der Traum zu wenig für höhere Offenbarungen geeignet. Jedenfalls gehört der, welcher gradezu Träumer genannt wird, einem niederen Gebiete an, und lässt demnach auch den ihm beigesellten

נָבִיא von vornherein in trübem Licht erscheinen. In der That ist der eine ebensowenig wie der andere auch nur anfänglich als ein wahrer Prophet gedacht (Bonfrère und Joh. Gerh.). Das folgende „und er giebt dir ein Zeichen oder Merkmahl" gehört nach v. 3 deutlich einer Zeit an, wo er bereits mit Verführungsgedanken umging. Moses setzt den Fall als möglich, dass ein Pseudoprophet wirklich ein Zeichen oder Wunder thut. Und auch sonst ist die h. Schrift, obwohl sie die Götzendiener im Allgemeinen darüber verspottet, dass sie nicht zu weissagen und überhaupt nichts Höheres auszurichten vermögen, vergl. Jes. 40—48, dennoch keineswegs willens, alles höhere Vermögen der dem Bösen ergebenen Organe in Abrede zu stellen. Der Herr selber kündigt Matth. 24, 24 für die letzten Zeiten ψευδόχριστοι und ψευδοπροφῆται an, die grosse Zeichen und Wunder thun werden, so dass sie, wenn's möglich, auch die Auserwählten verführen, und nach St. Paulus 2 Thess. 2, 9 wird die Erscheinung des ἄνομος sein κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους, in Wundern der verführerischen Lüge (de Wette), nicht in falschen, blos scheinbaren Wundern (Olsh.). Das zweite Thier Apoc. 13, 18 thut grosse Zeichen, dass es auch Feuer vom Himmel fallen lässt, und die auf Erden Wohnenden verführt durch die Zeichen, die ihm gegeben werden zu thun. Ps. 136, 4: „dem, welcher grosse Wunder thut allein", spricht nicht dagegen: Gottes Wunder, als welche allein Bestand haben, verdienen zuletzt allein, Wunder zu heissen. נָתַן ist übrigens nach v. 13 nicht verrichten, wie 2 Par. 32, 24, sondern wie 1 reg. 13, 3 vorherbestimmen. אֵלֶיךָ „mit Beziehung auf dich", d. i. indem er es auf dich abgesehn hat, dich ihn als Autorität schätzen zu lehren. מוֹפֵת ist auch hier, obwohl von אוֹת unterschieden, dennoch wesentlich dasselbe, vergl. zu 4, 34. Die Unterscheidung „ein Zeichen oder Merkmahl" will nur sagen: ein Zeichen oder sonst etwas der Art. Gemeint ist etwas an sich oder durch sein eigenthümliches Zusammentreffen mit andern Dingen Auffälliges, Ausserordentliches, vergl. z. B. 1Sam. 2, 34, was nicht in natürlicher Weise vorhergewusst werden konnte. — v. 3. „Und es trifft das Zeichen und Merkmahl ein, wovon er in Absicht auf dich redete, indem er sprach, lass uns hinter andere Götter herwandeln, die du nicht kennst — vergl. zu 11, 28 — und ihnen dienen." Ueber den O-laut in נָעָבְדֵם vergl. zu 5, 9. Moses setzt gleich das Inner-

lichste, was das Wesen aller religieusen Verführung ist. Sollte der Verführer blos zum Abfall vom göttlichen Gesetz verleiten wollen, so würde sein Urtheil in Beziehung auf ihn dasselbe sein. Gott und sein Gesetz lassen sich nicht trennen. Die Juden würden also die Stelle mit Recht gegen Christum in Anwendung bringen, wenn derselbe nicht neben, ja in der Abrogation der Thora zugleich ihre vollendetste Erfüllung gebracht hätte.

V. 4. „So höre nicht auf die Worte dieses Propheten oder Träumers.“ Zeichen und Wunder an sich können nur den Zusammenhang des Propheten mit dem Uebernatürlichen im Allgemeinen erweisen, nicht speciell mit Gott. Daher denn auch Moses c. 18, 21 keineswegs das Eintreffen des Vorherverkündigten als ein Merkmahl des wahren, sondern nur das Nichteintreffen als ein Merkmahl des falschen Propheten eingesetzt hat. Es muss zum Zeichen und Wunder noch etwas Höheres hinzukommen. Luther: „das Evangelium leuget und treuget nicht; die Wunder triegen sehr“ (Walch II S. 480). Es muss das Bekenntniss hinzukommen, und weil auch das leicht täuscht, die rechte Herzensfrömmigkeit, über die nur seltener Täuschung sein kann. Erst so, so aber allerdings haben Zeichen und Wunder ihre hohe Bedeutung, Matth. 12, 38: 16, 1: Mr. 8, 11: Jos. 2, 18. Treffend setzt Moses zur Motivirung hinzu: „denn der Herr euer Gott ist dabei, euch zu versuchen, zu wissen, ob ihr wirklich lieb habt den Herrn euern Gott von ganzem Herzen und von ganzer Seele.“ Die im lebendigen Monotheismus begründete Nothwendigkeit, alles auf den Herrn zurückzuführen, macht sich für's Erste so sehr geltend. dass der zweite Urheber der betreffenden Erscheinungen, der dem Herrn feindliche, für gewöhnlich noch gar nicht in Betracht gezogen wird. Grade dadurch aber wird die Stelle getroffen, wo das Räthsel der Welterscheinungen allein gelöst werden kann. Da Gott immerhin der erste und eigentliche Urheber ist, so kann nur sein Vorhaben den eigentlichen Aufschluss geben, wie z. B. das Buch Hiob, das doch den Satan herbeigezogen hat, beweist. מְנַסֶּה vergl. zu 4, 34 und 8, 2. לָדַעַת, zu wissen, s. v. a. um sich auch durch Erfahrung die Bestätigung zu verschaffen. Er hat das Wissen von Anbeginn. Aber es muss, damit sein demselben entsprechendes Verhalten vor Menschen, Engeln und sich selber vollkommen gerechtfertigt dastehe, cf. Hiob 1, 8, ein erfahrungsmässiges werden. Treffend wird grade die Liebe, und zwar die feste, treue — הֲיִשְׁכֶם אֹהֲבִים — als das, was sich beweisen

muss, hingestellt. Der Verstand mag sich durch Zeichen und Wunder blenden, die Intelligenz zum Schweigen bringen lassen; die Liebe zum Herrn lässt sich weder betrügen, noch auch zum Schweigen bringen; ihr Zeugniss geht still aber mächtig fort, und wirkt vom Herzen aus, wo sie ihren sicheren, gegen derlei Angriffe geborgenen Sitz hat, bestimmend durch den ganzen Menschen hin. Wiederum ist aber auch die Liebe das Höchste, was zuletzt für den Herrn allein Werth hat, 1 Cor. 13, 1. 2. Bewährt sie sich, so verschafft sie trotzdem, oder auch umgekehrt, auf Grund dess, dass es an Weisheit und Widerlegung fehlt, dem Herrn den schönsten Sieg. Er steht abermals als der da, welcher zwar scheinbar unterliegt, in Wahrheit aber triumphirt. — v. 5. „Hinter den Herrn euern Gott sollt ihr herwandeln, und ihn fürchten" etc. Im Gegensatz zu dem falschen Wandel, den der Verführer verlangte, hebt Moses mit dem richtigen an, und giebt dann sofort diesem Aeusseren ein Inneres bei. Um recht einzuschärfen, und die Nothwendigkeit des Beisammenseins von Aeusserem und Innerem recht bestimmt hervorzuheben, fügt er noch zwei synonyme Wortpaare hinzu. — v. 6. „Und dieser Prophet oder Träumer soll getödtet werden." Passivisch beginnt Moses in diesem Schlussverse, der noch den Hauptact des Bekenntnisses zum Herrn und der Heiligung seines Namens verordnet, nur deshalb, um desto nachdrucksvoller und bestimmter activisch fortfahren zu können. „Und du sollst vertilgen das Böse aus deiner Mitte." Wie in den beiden vorigen vv, ist auch in diesem das Activ allein angemessen. Hat er in der objectiven Gesetzgebung den, der anderen Göttern opfert, Ex. 22, 19 blos im Allgemeinen dem Tode zuzusprechen, so hat er hier wenn schon gegen den Götzendiener im Allgemeinen, cf. 17, 2 ff., so entschieden gegen den Verführer einen bestimmten Act zu verlangen, und zwar um so mehr, als man dadurch am vollständigsten den Gegensatz gegen denselben zu erkennen geben kann. Schon dieserhalb ist statt der in der objectiven Gesetzgebung gebräuchlichen Formel, וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא, die andere בִּעַרְתָּ הָרָע, cf. 17, 7: 19, 19: 21, 21 et al. natürlich. הָרָע steht neutrisch, cf. 17, 2; die Alex. καὶ ἀφανιεῖς τὸ (nach and. Lesa. freilich τὸν) πονηρὸν; neutrisch motivirt es viel stärker. Dass wie in jedem andern Gerichtsfalle, cf. c. 17, 6, auch in diesem Anklage und Untersuchung statt haben, dass man die Vertilgung nur unter Autorität der Aeltesten, cf. 21, 20, vollziehn durfte, ist selbstverständlich. Jonath. lässt an die Strafe der Enthauptung

denken. Wie aber im folgenden Fall, cf. v. 11, wird auch in diesem die gewöhnlichere Strafe der Steinigung verstanden werden müssen. „Denn er redete Abweichung wider den Herrn . . . dich abzubringen vom Wege“ etc. סָרָה an sich Abweichung im Allgemeinen, ist dann speciell Abfall vom Herrn, Jes. 1, 5: 31, 6, aber auch von der Wahrheit, c. 19, 16. In der Ausdrucksweise דִּבֶּר סָרָה dürfte סָרָה nirgends der Abfall vom Herrn selber, sondern von seiner Offenbarung oder Wahrheit sein, vergl. Jer. 28, 14 und 29, 32, wo wieder falsche Propheten Subject sind. In der Verbindung mit עָנָה ist סָרָה 19, 16 ganz deutlich die Abweichung von der Wahrheit im Allgemeinen. Vergl. auch Jes. 59, 13, wo Lügen-Worte parallel stehn. Abweichung statt Lüge reden, dürfte man gesagt haben, um das Absichtliche der Unwahrheit recht ausdrücklich hervorzuheben. Als Abweichung von der göttlichen Offenbarung oder Wahrheit tritt סָרָה noch recht bestimmt in Gegensatz zu der Heilighaltung des göttlichen Namens. הִדִּיחַ, wie v. 11. 14: 2 Par. 21, 11 et al., cf. zu 4, 19.

V. 7—12. Weiter soll man auch nicht einmal der liebsten Angehörigen verschonen. „Wenn dich dein Bruder lockt“ — הֵסִית, bereden, locken, Jemandem auf dem Wege der Güte wozu bestimmen, und zwar nicht immer zu etwas schlechtem, cf. Hiob 36, 13 und 18 und Jos. 15, 18: Iud. 1, 14, obwohl meistentheils — „der Sohn deiner Mutter“, s. v. a. deiner eigenen Mutter; dass der Halbbruder gemeint sein sollte, der der Sohn blos derselben Mutter, vergl. 29, 22, lässt sich nicht annehmen; — „oder dein Sohn oder deine Tochter oder das Weib deines Schoosses“ — nach Mich. 7, 5 s. v. a. „die da liegt in deinem Schoosse“, cf. 28, 56; da es 2 Sam. 12, 3 auch vom Schaaf des armen Mannes heisst, dass es in seinem Schoosse lag, so ist nicht an das eheliche, sondern an das Liebesverhältniss im Allgemeinen zu denken. Zuletzt noch: „oder dein Freund, welcher wie deine Seele“: also wenn irgend Jemand, den man wie sich selber liebt, der Liebe zum Herrn im Wege ist. Nur Vater und Mutter, und der Ehemann werden übergangen, aber ohne Zweifel nicht deshalb, weil man sie anzugeben nicht verpflichtet werden sollte (D. Mich. Mos. Recht §. 246), sondern aus demselben Grunde, aus welchem ein Vatermörder im Solonischen Gesetze unerwähnt blieb. Von denen, die die Gottesfurcht bei den ihrigen zu erhalten haben, cf. zu 5, 16, will Moses

auch nicht einmal die Möglichkeit setzen, dass sie das grade Gegentheil von ihrem Amte thäten. Er müsste etwas zu unnatürliches annehmen, wo nicht blos die Liebe mit der Pietät, sondern Pietät mit Pietät in Conflict geriethe. Der Zusatz בַּסֵּתֶר „im Verborgenen" will sagen: wenn auch nur noch im Verborgenen, wo man es noch vor Andern verbergen könnte. Er soll die Strafwürdigkeit des Frevels noch mehr hervorheben helfen, soll andeuten, dass dies Böse zu böse sey, als dass es auch nur im Geheimen tolerirt werden dürfte. Calvin's Erklärung: *mature prohiberi vult Deus insidiosos eorum conatus, ne longius serpat contagio,* huldigt schon zu sehr der Nützlichkeitstheorie. „Lass uns gehn und andern Göttern dienen" etc., wie v. 3. — v. 8. „Von den Göttern der Völker, welche rings um euch her, mögen sie dir nahe oder fern sein": s. v. a. was es auch immer für welche von all den Göttern auf dem weiten Erdkreise sein mögen. — v. 9. Dem: „so sollst du ihm nicht willig sein und nicht auf ihn hören" gesellt sich hier sofort die Ermahnung zum Gegenbekenntniss bei: und dein Auge soll nicht schonend auf ihn blicken, und sollst nicht Mitleid haben, und ihn nicht verbergen", eigentlich: eine Decke breiten über ihn; so כִּסָּה mit עַל, wie es sich öfter findet. Das Auge, wie 7, 16 und sonst häufig: es giebt das Mitleid am ersten zu erkennen. Nach 17, 2f. ist bei dieser strengen Vorschrift nicht grosses Gewicht darauf zu legen, dass sie gegen einen Götzendiener, der sogar auch Andere verführen wollte, gerichtet ist. Moses kann aber weder, noch will er auch jegliches Mitleid verbieten. Das: „und du sollst ihn nicht verbergen" ist nähere Bestimmung, s. v. a. dass du ihn verbirgst. Wenn irgend ein Gesetz, so weiss das Mos. die Bande des Bluts, und die Gefühle, die in denselben wurzeln, zu achten; es will sie selbst in Beziehung auf Moabiter und Ammoniter trotz ihres götzendienerischen Verderbens heilig gehalten wissen, cf. Cap. 2, und heiligt sie ganz besonders durch das Verbot der Heirathen in naher Verwandtschaft. Das Natürliche, wenn es das von Gott geordnete ist, hat überall in der h. Schrift, besonders auch im Deut., seinen hohen Werth. Unnatur dagegen, Stoicismus wird nirgends gelehrt. Inniges Mitgefühl, aber dennoch Gott über alles, das ist's, was Moses hier will. Erst so kommt der Gott wahrhaft wohlgefällige Gehorsam zu Stande. Unser Gebot entspricht vollkommen dem Neutestamentlichen: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt, denn mich, der ist mein nicht werth. Und wer Sohn

oder Tochter mehr liebt, denn mich, der ist mein nicht werth", Matth. 10, 37. Aber auch das dort folgende hat hier seine Anwendung nach seinem ganzen Umfange: „Und wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt, und folget mir nach, der ist mein nicht werth." So wenig wie das Mitleid an sich ist es selbstverständlich verboten, ehe man Gewalt anwendet, alle Mittel der Bekehrung in Anwendung zu bringen. — v. 10. „Sondern niedermachen sollst du ihn." Der Infin. abs. הָרֹג steht um des Gegensatzes willen. Nicht schonen, vielmehr niedermachen, הרג aber hat hier seine allgemeinere Bedeutung, „gewaltsam tödten", so dass die Art der Tödtung noch anzugeben bleibt. Dass auch hier ein ordentliches, öffentliches Verfahren eingeschlagen werden soll, erhellt daraus, dass zu dem: „deine Hand soll wider ihn zuerst sein, ihn zu tödten", hinzutritt: „und die Hand alles Volkes hinterher." Dass der zunächst Betheiligte, der als Zeuge und Ankläger zu denken ist, den ersten Stein auf den Unglücklichen werfen soll, stimmt mit 17, 7. Im Allgemeinen liegt auch beide Male derselbe Sinn vor. Natürlich aber modificirt die jedesmalige Situation die Bedeutung: dort kommt es besonders darauf an, die Ueberzeugung von der Schuld, hier den Abscheu gegen dieselbe auszudrücken. In dem vorbildlichen Falle Lev. 24, 16, wo ein Gotteslästerer gesteinigt wurde, sollten die Zeugen dem Lästerer bei der Steinigung ihre Hand auf's Haupt legen, aber wieder in wesentlich demselben Sinn; sie sollten sich dadurch als die eigentlichen Urheber des Todes bekennen, und das deshalb, um sowohl ihren Eifer für den Herrn, als auch ihre Bereitwilligkeit zur Verantwortung des Todes zu beweisen. Der Hingerichtete stirbt nicht als *victima*, durch deren Tod das übrige Volk gesühnt würde (Grot., Baumg.); dieser Gedanke widerspricht schnurstracks aller Alttestamentlichen Lehre, nach der nur etwas Gott wohlgefälliges versöhnen kann. Das Volk im Allgemeinen steht zwar bei der That des Einzelnen mittelbar, nämlich vermöge seines organischen Zusammenhangs mit demselben, als mitstrafbar da, so dass es sich in der That Vergebung verschaffen muss, cf. 21, 8; allein es erlangt dieselbe durch die Strafexecution als solche, durch welche es seinen Theil der Schuld gut macht. — Mit gutem Beispiel in der Erfüllung des hier Gebotenen waren Ex. 32, 26—29 die Leviten vorangegangen, vergl. Deut. 33, 9. Noch in den Arboth Moab zeichnete sich Pinehas aus, Num. 25, 7. 10f. Auf seinen Vorgang hin blieb allerdings immer ein heiliger Eifer in Israel berechtigt, der nicht einmal erst

Gericht und Urtheil abzuwarten hatte, das Recht der Zeloten: Philo verlangt, dass es Jedem von guter Geburt und Erziehung freistehe, an den Verführern die Strafe mit eigner Hand zu vollziehn, *non exspectato assensu Senatus et judicum, imo ne delato quidem nomine*, vergl. de Monarchia I. Für gewöhnlich aber verlangte man gerichtliche Untersuchung und nach c. 19, 15: Num. 35, 30 wenigstens zwei Zeugen. Die Alex. hat sogar הָרֹג mildernd übersetzt: ἀναγγέλλων ἀναγέλλεις περὶ αὐτοῦ. Vergl. Maimonidis עברה זרה Cap. V §. 4. 5. — v. 11. „Und sollst ihn steinigen mit Steinen“: סָקַל heisst nur „steinigen“, hat aber בָּאֲבָנִים dennoch öfter bei sich, cf. 17, 5: 22, 21. 24: Jos. 7, 25: 1 reg. 21, 13. „Von dem Herrn deinem Gotte“: es soll nur das Jus talionis ausgeübt werden. Du sollst ihm das Leben nehmen, weil er dir die Quelle des Lebens zu rauben trachtete. „Dass er stirbt“, וָמֵת wie וָחַי, z. B. 4, 42. „Denn er trachtete, dich abzubringen“: בִּקֵּשׁ mit dem Infin. wie Esth. 6, 2. — v. 12. „Und ganz Israel höre es und fürchte sich und thue nicht noch einmal, wie diese böse That in dir!“ Indem das A. Test. überall die ersten und hauptsächlichsten sittlichen Motive in den Vordergrund stellt, die Liebe von ganzem Herzen oder auch jene Furcht, die der Liebe nicht heterogen ist, darf es auch andere Motive mit heranziehn, die in Verbindung mit jenen das Bedenkliche verlieren, was sie für sich allein haben müssen, wie die Aussicht auf Lohn so auch die Furcht vor der Strafe. Es darf es und muss es. So wenig die Aussicht auf Lohn, kann auch die Furcht vor Strafe da fehlen, wo ein lebendiger Gottesglaube ist; das eine wie das andere drängt sich ganz von selber auf. Dass die Strafe aber zunächst einen ganz andern Grund hat, nämlich die Beleidigung der Majestät des Herrn, dass sich die Absicht, Andere dadurch vom Verbrechen abzuschrecken, nur nebenbei mit anschliesst, versteht sich nach dem ganzen Zusammenhang von selbst, und ist in v. 6 ausdrücklich gesagt worden.

V. 13 — 19. Zuletzt soll man auch da nicht schonen, wo weil die Sünde um sich gegriffen hat, auch die Strafe eine erschreckliche Ausdehnung gewinnen muss. Die Gemeinschaften sollen auch an den Gemeinschaften eine Aufgabe haben. v. 13. „Wenn du hörst in einer deiner Städte.“ H. Mich. *de una*, aber schon die alten Vers., z. B. die Alex. und Vulg., verstanden „in.“ Der Gedanke dürfte sein: wenn die eine Stadt

von der andern hört. Nicht blos Israel im Ganzen soll Aufsicht über die einzelnen Städte führen, sondern Stadt über Stadt. Die eine Stadt soll es nicht etwa der andern überlassen, strafend gegen die Abtrünnigen einzuschreiten, sondern jede, die es am ersten hört, soll das Nöthige thun. Natürlich hat sie den übrigen Städten Mittheilung zu machen, und dann gemeinschaftlich zu handeln. Die Stadt bezeichnet Moses ausdrücklich als solche, welche der Herr eingiebt, darin zu wohnen, um die Bewohner an ihre Verpflichtung zu erinnern. Hat der Herr ihnen eine Wohnung verschafft, so sollen sie ihm sein Reich erhalten. לֵאמֹר geht auf ein bei dem „wenn du hörst" zu ergänzendes „Wort", cf. 5, 5. — v. 14. „Es sind Männer ausgegangen": יָצָא ist an sich nur „auftreten, hervorgehn", auch Mich. 4, 2: Jes. 2, 3, also hervorgegangen aus dir. „Söhne der Bosheit." בְּלִיַּעַל, was die Alex. hier und sonst häufig mit παράνομος, die Vulg. mit *diabolus* übersetzt, wird jetzt allgemein für ein Abstractum anerkannt, abgeleitet von einer Wurzel יָעַל. Jede andere Ableitung und Erklärung — als Nicht-über, Nicht-joch, d. i. einer der nichts über sich duldet, — ist entweder erkünstelt oder unbegründet. Da jedoch nicht יעל selber, sondern erst das Hiph. „nützen" heisst, wie schon D. Mich. (ad Lowth. de sacra poesi p. 204 und suppl. ad lex. Hebr. IV p. 1119) erinnerte, so dürfte die gewöhnliche Erklärung: Nichtsnutzigkeit keineswegs ganz gesichert sein. Da יעל mit עלה zusammenhängt, wie יען mit ענה, und da im Arab. وَعِلٌ und وُعُلٌ *nobilis, princeps* ist, so dürfte die Annahme, dass בְּלִיַּעַל zunächst das Gegentheil von *nobilis* bezeichne, den Vorzug verdienen. Am nächsten kommt unser „Nichtswürdigkeit." Jedenfalls hat es immer eine ethische Bedeutung, und drückt nicht blos Sündigkeit im Allgemeinen, sondern einen entschiedenen Gegensatz gegen Gott und sein Reich aus, auch 15, 9: vergl. 1 reg. 21, 13: Nah. 1, 11: Ps. 18, 5: 41, 9 und besonders 2 Sam. 23, 6, wo es die bezeichnet, die, im Gegensatz gegen das sich vollendende Gottesreich begriffen, unausweichbarem Verderben geweiht werden. Es eignete sich also allerdings auch zur Bezeichnung des Teufels. Dennoch aber dürfte St. Paulus den Namen Βελίαρ 2 Cor. 6, 15, was nach den Syrischen Lexicographen *dominus aeris* ist, selbstständig gebildet haben. — v. 15. „So forsche und untersuche und frage genau nach: und ist die Sache wahr und wohlbegründet." Man kann v. 15 noch mit zum Vordersatze, das וְדָרַשְׁתָּ als Fortsetzung

von כִּי־תִשְׁמַע in v. 13 nehmen. v. 16 entspricht mehr den Nachsätzen der vorigen Abschnitte, v. 4 und 9. Sachlich enthält aber auch v. 15 entschieden Aufforderung. Vergl. 17, 4. Die Häufung der Synonyma will die Sorgfalt der Untersuchung einschärfen. *„Ita tam sedulitas quam moderatio commendatur, ut neque torqueant judices, neque statuant quidpiam, nisi re bene comperta“* (Calv.). Zu dem näher bestimmenden Inf. הֵיטֵב vergl. Ew. §. 280[a]. Wie grosse Sorgfalt anzuwenden sey, deutet sich auch noch durch den folgenden Satz mit הִנֵּה an, der zugleich wieder als Vordersatz den folgenden einleitet: „siehe Wahrheit, festbegründet“, נָכוֹן, wie 17, 4 und Gen. 41, 32, so dass also gar kein Zweifel mehr möglich. Demnach versteht sich von selbst, dass da, wo noch Zweifel obwaltet, und bei den Einzelnen, bei denen sich Unschuld herausstellt, mit der Strafe nicht vorzugehn ist. — v. 16 u. 17. So sorgfältig soll man aber seyn, um dann desto strenger verfahren zu können. In v. 16 und 17 hebt Moses mehr das Aeusserliche der Strafe hervor. „So schlage ohne Schonen die Bewohner dieser Stadt mit der Schärfe des Schwerdts“ — לְפִי חֶרֶב eigentlich so, dass der Geschlagene dem Munde des Schwertes verfällt; ebenso נָפַל לְפִי Jos. 8, 24 — „verbanne sie und alles was in ihr“ — nämlich alle Menschen; das übrige wird noch besonders bedacht. „Und ihr Vieh mit der Schärfe des Schwerts.“ v. 17. „Und all ihren — in ihr gemachten — Raub sammle mitten auf ihren Markt, und verbrenne mit Feuer die Stadt und all ihren Raub ganz und gar dem Herrn deinem Gott.“ כָּלִיל, Allheit, Iud. 22, 40, dann adverbialiter „total“, könnte in diesem Zusammenhang, wo es sich um ein חֵרֶם handelt, eine Anspielung auf das Brand- oder Ganzopfer, כָּלִיל Lev. 6, 15. 16 enthalten. Der Zusatz: „und sie werde zu einem ewigen Hügel, der nicht wieder gebaut werde“, verlangt, dass sich auch die Nachwelt noch an der Bannung und dem Abscheu betheilige. Wenn die jüdischen Ausleger zweifelten, ob man auch nicht einmal Gärten an ihrer Stätte anlegen dürfe, so verstand sich die Sache nach der symbolischen Bedeutung des Banns eigentlich von selber. Die Strafe ist schon den Rabbinen zu hart erschienen; sie wollten die Gränzstädte und alle von Fremden zum Götzendienst verführten Orte, — letztere sind allerdings dem Wortlaut nach nicht mit einbegriffen, — ausnehmen und die Bewohner in v. 16 blos von den Männern verstehn; aber gegen den klaren Wortlaut. Mit den Verführern müssen in diesem Fall die

Verführten sterben, — da sie sich haben verführen lassen, haben sie sich als wesentlich nicht besser erwiesen, haben auch meistens selber wieder verführt. Mit den Eltern sind auch die Kinder dem Tode verfallen. Werden doch auch sonst ganze Generationen als reif für's Gericht behandelt, und bei der biblischen Anschauung von dem organischen Zusammenhange der Menschen unter einander, vergl. zu 5, 9 und 9, 14 kommt um so weniger die Frage auf, ob es auch gerecht sey, wenn die Kinder vom Strafgerichte mit getroffen werden. Der Bann, der hier vorgeschrieben wird, ist allerdings noch strenger, als der an den Canaanitern für gewöhnlich vollzogene, vergl. 20, 16f.: Jos. 8, 2. 26f.: 10, 28ff.: 11, 14, s. zu 2, 35, ja sogar strenger als der, welchen Jericho und Amalek erfuhren, von denen die erbeuteten Metalle und Geräthschaften nicht verbrannt, sondern an das Heiligthum abgeliefert werden mussten, Jos. 6, 17ff. und 1 Sam. 15, 3 f. Allein so gebührte es sich auch. Wird Israel innerlich den Canaanitern gleich, so verdient es nicht, ihm auch äusserlich gleich zu werden, sondern noch härtere Strafe zu erhalten. Wer den Willen Gottes weiss und doch nicht thut, ist doppelter Streiche werth. Schon Calvin hat zur Erklärung der Strenge einen Zweck in's Auge gefasst, und Clericus und selbst H. Mich. haben denselben dann sogar als das eigentliche Motiv geltend gemacht. Israel habe sich von den Reichthümern nichts aneignen sollen, damit es nicht etwa aus Habgier unschuldige Städte in Verdacht bringe. Aber welch niedrige Klugheit! Das heilige Gesetz ist nicht aus allerlei klugen Absichten, sondern aus der einen allbeherrschenden grossen Ursache, der unverletzlichen Heiligkeit Gottes zu erklären. Wohl zu beachten ist es, wie Israels Geschichte immerdar gegen den hier niedergelegten Begriff von der Heiligkeit des Herrn zurückgeblieben ist. Es findet sich in ihr keine Execution unseres Gesetzes. Das Verfahren gegen die Benjaminiten und die Bewohner von Jabes, Iud. 20 und 21, 9ff., reicht an seine Strenge nicht hinan. — In v. 18 und 19 kömmt Moses auch auf das Innerliche. v. 18. „Und nicht klebe irgend etwas von dem Banne an deiner Hand." Hätte die Befassung mit dem Gebannten nicht die tiefe religieuse Bedeutung, die zu 7, 26 angedeutet wurde, so erklärte sich nicht der Zusatz: „damit der Herr von dem Grimme seines Zornes ablasse und dir Barmherzigkeit gebe, und sich dein erbarme und dich mehre." So aber ist er höchst bedeutungsvoll. So grosse Strenge verlangt also der Herr in seiner Heiligkeit, um

barmherzig seyn zu können. Es ist ihm ja, auf Israel gesehn, beim ganzen Strafact um nichts anderes zu thun, als dass es sich die Gemeinschaft mit dem Quell, aus dem alle Barmherzigkeit quillt, ungefährdet erhalte. Die Barmherzigkeit aber will sich vor allem in dem Einen wichtigen Stück erweisen, welches den Herrn als den Ueberwinder des Todes documentirt. Dafür, dass Israel sich um des Herrn willen verringert, soll es gemehrt werden. „Wer sein Leben lieb hat, wird es verlieren" etc. Klein zu sein, um sich im Herrn stark zu beweisen, muss von Anfang an das Loosungswort der Gemeinde dessen sein, der überall die Knechtsgestalt als die vorläufige Hülle der endlichen Herrlichkeit beliebt hat. — v. 19. „Wenn du hörst auf die Stimme des Herrn deines Gottes" etc. Die Bedingung, die in v. 18 lag, „wenn du das dem Herrn verabscheuliche verabscheust", erhält ihren positiven Ausdruck.

Cap. XIV.

Zum Verständniss dieses Cap.'s bedarf es vor allem einer Erörterung über das Wesen der levitischen Unreinheit und die höhere Bedeutung der dahin gehörigen Gesetze. Das vordere Gesetz, vergl. besonders Lev. c. 11—14 und Num. c. 19, hat drei Arten von Unreinheit: 1) eine Unreinheit der Natur, die sich nur an Thieren findet und dieselben ungeniessbar macht; 2) eine Unreinheit vorübergehender Erscheinungen, die nur dem Menschen, seiner Bekleidung und seinem Hause eigen sind, eine Unreinheit nämlich in Folge der Ausflüsse aus den Geschlechtstheilen, und des Aussatzes, der sich Kleidern und Häusern wahrscheinlich vom Menschen aus mittheilt, vergl. Schilling, de lepra, S. 192f., — 3) eine Unreinheit des Todes, welche beiden, Thieren und Menschen gemeinsam ist, und welche die schon ihrer Natur nach unreinen Thiere theilweis (Lev. 11, 32ff.) noch unreiner macht. Als unrein gilt aber jedes Mal dasjenige, was, sey's als Nahrung, sey's an sich, Widerwillen, Ekel oder Grauen in dem Maasse erregt, dass man, was die Unreinheit der Natur betrifft, im Essen, was die übrige angeht, in den Dingen an sich etwas der göttlichen Naturordnung Widerstrebendes erkennen zu müssen meinte. Es ist natürlich, dass zuweilen, besonders in Betreff der Unrein-

heit der Natur der Widerwille keinen objectiven Grund hatte; man denke an den Haasen und ähnliche Thiere. Wenn irgendwo, vergl. zu c. 21, 15, musste sich das Gesetz auch hier an die schon anderweitig gültig gewordene Anschauungsweise anschliessen. Es ist aber keineswegs oft so, sondern verhältnissmässig nur selten, besonders in Betreff der unreinen Zustände am Menschenleibe, und namentlich des Todes, die statt aus Gott, aus dem Gegensatz gegen denselben aus der Sünde herrühren. Die betreffenden Verordnungen haben demgemäss an der hohen Aufgabe des übrigen göttlichen Gesetzes, den Sinn gegen das Un- oder Widergöttliche lebendig zu erhalten und zu stärken, in ihrer Weise durchaus Theil. Beziehen sie sich zunächst auch nur auf das Widergöttliche auf physischem, nicht auf dasjenige, auf sittlichem Gebiet, beide Gebiete hängen für ein in und mit der Natur lebendes Volk zu eng zusammen, als dass sie abstract von einander geschieden werden dürften. Mit dem Gegensatz gegen das Widergöttliche auf dem einen wird zugleich die Feindschaft gegen dasjenige auf dem andern gepflegt. In der allgemeineren Bedeutung ist aber sofort auch eine ganz specielle begründet. Während den Menschen sonst, selbst auf physischem Gebiet, die Rücksicht auf ein einzelnes nur abgeleitetes Gut, wie z. B. die Elternwürde, oder die Familiengeschiedenheit bestimmen muss, vergl. zu c. 22, 6. 7 und 9, kann hier, wo er es zudem durchweg nur mit seiner eigenen Leiblichkeit zu thun hat, nur der Gegensatz Gottes gegen alles Ungöttliche unmittelbar selber Motiv für ihn sein. Die Reinheitsverordnungen stehn also so hoch, dass in ihrer Befolgung nichts so sehr als das Bekenntniss von eben diesem Gegensatz Gottes, der ein wesentliches Stück in seinem Namen ist, liegt. Daher denn auch ihre Motivirungen keine anderen sind, als: „ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig", Lev. 11, 44, oder: „denn ein heiliges Volk bist du dem Herrn, deinem Gott", (in und Cap. v. 21). Die Kinder Israel legen zudem durch das, was sie an sich selber thun, um so mehr ein Bekenntniss von dem ab, was sie an oder in ihrem Gotte voraussetzen, als sie nicht blos sein Volk (v. 21), sondern sogar, wie Moses gleich am Eingange uns. Cap.'s hervorhebt, seine Söhne sind, von deren Art man unwillkührlich auf seine Art zurückschliesst. Die Stärkung des Gegensatzes gegen alles Widergöttliche und die Pflege des Bekenntnisses vom Herrn als dem Reinen und Heiligen (im sittlichen Sinn): dies beides wird man zusammen nehmen müssen, wenn man die

Absicht der Reinheitsgesetze vollständig erfassen will. Das letztere ist es, was ihnen in unserm Buche den Platz in uns. Cap. verschafft hat.

Dass durch die Pflege der levitischen Reinheit die sittliche gefördert werden sollte (Theodoret, quaest. ad Lev. 14 ff., Leidecker, de republica Hebr. I p. 687 f., Hengstenb.) konnte nur da in Frage gestellt werden, wo man über das eigentlichste Wesen des Mosaischen Gesetzes im Unklaren war. Man irrte, wenn man eine sittliche Bedeutung annahm, gewöhnlich nur darin, dass man statt der mittelbaren Förderung eine unmittelbare statuirte, und die betreffenden Thiere demgemäss allegorisch deutete (Aristeas p. 277 ff. und Philo de agricultura p. 206 und de migrat. Abr. p. 398, und ihnen sich anschliessend die Kirchenväter, Barnab. Iren. Clem. Alex. Orig. Cyrill. Theodoret, Novatian und besonders Ephraem Syr.), dass z. B. Ephraem unter dem Strauss, weil er die Metalle verschluckt und in Unrath verwandelt, die schlechten Exegeten, die Schriftverdreher verstand, s. bei Knob. S. 441. Die allegorische Erklärungsweise ist, auf das eigentliche Resultat gesehn, viel weniger verwerflich, als manche andere das Wort seines eigentlichen (zuletzt gewollten) Sinns entleerende. Statt aber den Zusammenhang des Geistigen mit dem Natürlichen zu erkennen, geht sie grundsätzlich von der Geschiedenheit beider Gebiete aus; sie meint, die Wichtigkeit des einen leugnen zu müssen, um das andere gewinnen zu können, und verliert dadurch den Blick in die tiefe Erziehungsweisheit des Herrn, die überall von einer Zusammenfassung des Natürlichen und Geistlichen aus das erstere als ein Mittel für das letztere zu benutzen verstand.

In Betreff der abweichenden Anschauungen nur dies. Unmöglich konnte Moses rein willkührlich dies oder das für religieus unrein erklären, um nur Israel ans Haus zu fesseln und destomehr nach dem Heiligthum verlangen zu machen, Maimon. Mor. Neboch. 3, 47, oder von den Heiden abzusondern, Spencer de legg. Hebr. rit. I, 11, 2. Sein Gesetz hätte dann jeglichen wahren Haltes entbehrt. Die Annahme von D. Michaelis, dass die Rücksicht auf die Gesundheit des Leibes das entscheidende gewesen sey, dass Moses also eigentlich Versteck gespielt, nämlich das medicinisch Wichtige aus purer Klugheit in ein religieuses Gewand gekleidet habe (M. N. IV S. 220 ff.), beruht, so oft sie sich auch noch, z. B. in Betreff des Aussatzes und Schweinefleisches verräth, auf einer falschen Totalanschauung vom alttestamentlichen Gesetz. Bähr's Theorie aber, die verunreinigenden

Erscheinungen hingen alle entweder mit Erzeugung und Geburt, oder mit Tod, Verwesung oder Fäulniss zusammen, Geburt und Tod aber, Entstehn und Vergehn seyen als die beiden Pole des endlichen Seyns im Gegensatz zu dem Unendlichen, der zugleich der absolut heilige, als verunreinigend erschienen (II S. 459), ist nicht haltbarer, irrt vielmehr in der Voraussetzung von der biblischen Wahrheit gradezu ab. Zeugen und Geboren werden an sich können, weil durch den göttlichen Segen selbst eingesetzt, unmöglich verunreinigen. Die Unreinheit der dem Genuss versagten Thiere wird zu dem gar nicht berücksichtigt. Sommer (bildl. Abh. I S. 183 ff.) hat gar überall blos den Tod als die letzte Ursache aller Unreinheit anerkennen zu dürfen geglaubt; die Ausflüsse aus den Geschlechtstheilen seyen Abbilder derjenigen faulen Ausflüsse, die aus dem Innern eines verwesenden Körpers hervordringen, der Aussatz ein Abbild der sich auf der Oberfläche eines todten Körpers bildenden farbigen Malfleeke; die unreinen Thiere seyen Aasfresser oder wenigstens Raubthiere, und verunreinigten nur, wenn sie getödtet und genossen würden. Sieht man aber auch von dem Gekünstelten und Ungenügenden ab, was die Erklärung der verunreinigenden Erscheinungen am menschlichen Körper hat, so reicht doch die Theorie bei den Speisegesetzen ganz offenbar nicht aus.

Wenn man zur Erklärung der levitischen Unreinheit, besonders auch in Betreff der Thiere, mit Rhode, Sage des Zendvolks, S. 453 ff., Bleek, Stud. und Crit. 1831, S. 498 f., v. Bohlen, Gen. S. 88 f., auf Dualismus zurückgeht, so schiebt man die Lösung der eigentlichen Frage eigentlich nur hinaus. Es bleibt dann immer noch die Frage, warum die dem Dualismus ergebenen Völker das eine Thier dem Ormuzd, das andere dem Ahrimann zuschrieben. Zudem findet sich der Unterschied zwischen Rein und Unrein auch da, wo eine dualistische Grundlage sicher nicht vorhanden ist, nämlich in Manu's Gesetzbuch, und zwar grade hier am durchgeführtesten und mit dem Alttestamentlichen am verwandtesten, vergl. Sommer S. 304. Vergleicht man die Anschauungen der Inder, Perser, Egypter und anderer Völker, so zeigt sich, dass überall nicht an äussere Entlehnung zu denken, sondern dass das eine selbige menschliche Grundgefühl überall maassgebend gewesen ist. Von wesentlich ein und demselben Princip aus kam man zu verwandten, aber je nach den übrigen Verhältnissen modificirten Systemen. Am meisten Uebereinstimmung herrscht in Betreff der Unreinheit in der Thierwelt.

Da es aber nach der alt-indischen Anschauung verdienstlich ist, kein Fleisch zu essen, so sind natürlich nach Manu's Gesetz ganz besonders unrein alle fleischfressenden Thiere. Oefter modificirte sich auch das Gefühl des Widerwillens je nach der Nützlichkeit oder Schädlichkeit. Wölfe, Tiger, Schlangen, Maulwürfe, Fliegen, Ameisen waren bei den Persern natürlich Thiere des Ahriman; der nützliche Hund dagegen, welcher wachen und jagen half, der Adler, Geier und andere Raubthiere waren als natürliche Aas- und Amphibien-Vertilger Geschöpfe des Ormuzd. Die Egypter kamen, indem sie ihre Merkmahle von den Hufen und Hörnern entlehnten, in Betreff der Vierfüssler mit dem A. Test. überein. Die Fische dagegen mussten ihnen alle ohne Ausnahme als unrein vorkommen, weil sie in dem typhonischen Element des Meeres lebten und sich zudem auch von ihrer eigenen Gattung ernährten. Zudem dehnten sie das Unrein auf einige ihnen widerliche Gewächse, besonders auf die Hülsenfrüchte (Her. II, 37: Plut. de Is. 5) und Zwiebeln aus, trotzdem letztere von dem niedern Volk vielfach gegessen wurden, (Plut. de Is. 8: Her. II, 125). — In Betreff der Erscheinungen am lebendigen Leibe überliessen sich die heidnischen Völker im Allgemeinen statt dem zarten Gefühl für das von Anfang an von Gott Geordnete dem blossen Ekel, der an sich im A. T. nirgends levitische Unreinheit begründet, sondern höchstens eine Berücksichtigung wie die in c. 23, 15 findet. Für die Inder waren schon die gewöhnlichen Aussonderungen des Körpers, wie Urin u. dergl., Blut, starke Ausschwitzung, Kopfschmutz, ja sogar Thränen und Augenansatz religieus verunreinigend (Manu 5, 132); wer spie oder purgirte, musste sich baden (5, 144). Aehnlich bei den Persern und nach den jüngeren muhammed. Gesetzbüchern (Muradgea d'Ohsson, othom. Reich I S. 237. 244 f.: Chardin VII, p. 226 ff.). — In Betreff des Todes theilen die Inder (Manu 5, 64. 74—79 et al.) und Perser (Zend Av. II S. 312. 339, bei Sommer S. 273), den Abscheu des A. Test.'s. Die Egypter dagegen, die ihn für den blossen Durchgang zu einem andern, eigentlichen Sein der Seele hielten, gar nicht. Die Leichenbalsamirer waren statt unrein eine geachtete Klasse, Diod. I, 91. Die Priester betheiligten sich nicht blos durch gottesdienstliche Gebräuche bei den Leichenbegängnissen, sondern verrichteten in einigen Fällen die Beerdigung mit eigener Hand, Her. II, 90. Man suchte die Todten möglichst lange unter den Lebendigen zu erhalten.

Um nicht zu wiederholen, was in der vorderen Gesetzgebung

schon hinlänglich festgestellt ist, berücksichtigt Moses von den drei Gebieten des Unreinen nur das der Natur, in Betreff dessen theils der Gemeinde am meisten obliegt, nämlich sich gänzlich von ihm fern zu halten, theils auch im Hinblick auf Canaan einige Modificationen am Orte sind. Dafür hebt er aber gleich im Eingange v. 1 und 2 einige andere, den Verunreinigungen nicht nachstehende Verirrungen in Betreff des Leibes hervor, und fügt dann der negativen Mahnung, sich durch den Genuss der unreinen Speisen nicht am Herrn zu versündigen, in v. 22—29 die positive bei, vielmehr durch freudige Mahlzeiten am Ort des Heiligthums oder sonst durch Wohlthätigkeit Gottes vorsorgende Freundlichkeit und Milde zu preisen.

V. 1—21.

Zuerst ist also zur Ehre des göttlichen Namens ein negatives zu leisten, in v. 1 und 2, dass man sich nicht entstelle. Die sinnvolle Einleitung: „Kinder seid ihr dem Herrn, euerm Gott“, will sichtlich den folgenden Verordnungen eine Grundlage geben, und zwar nicht blos der in v. 1; an der Spitze des Cap.'s will sie das ganze Cap. einleiten. Sie erinnert aber nicht etwa an irgendwelche subjective Beschaffenheit; der Sinn ist nicht, weil von Gott geistlich erzeugt, oder mit seinem Geiste begabt, achtet die Ordnungen Gottes auch in der Natur. Die Kindschaft im A. T. deutet nirgends eine subjective Art und Weise, weder ein Gezeugtsein durch den Geist, was nach Hofm. Weiss. und Erfüllung S. 160 irgendwie überall gemeint sein soll, noch auch eine Begabung mit demselben an, („die Kindschaft Gottes beruht auf dem Geist Gottes“, Hupf. Comment. zu d. Ps. I S. 28). Die Einwirkung des göttlichen Geistes auf Israel könnte doch nur dann als Zeugung, die Theilnahme an demselben nur dann als Kindschaft gefasst sein, wenn schon der Begriff der Wiedergeburt vorhanden wäre. Hiob 11, 12 aber bereitet sich nur die Ausdrucksweise vor, und Ps. 87, 4—6 heisst das: „er wurde geboren in Zion“, s. v. a. er ist ein Mitbürger desselben. Kind Gottes oder des Herrn sein heisst im A. T. überall vor allen Dingen vom Herrn wie ein Kind geliebt seyn, vergl. 32, 6: 2 Sam. 7, 14. 15: Ps. 89, 27 f.: Jes. 63, 16 und Hengstenb. zu Ps. 2, 7. Wiederum ist der Gedanke aber dennoch nicht der allgemeine, wie er jeder Gesetzgebung zu Grunde gelegt werden kann, weil Gott euch als seine Kinder liebt, habt ihr ihn als euern Vater

wieder zu lieben (Joh. Gerh.). Nach dem 2ten v., der für den ganzen ersten, auch für unsere einleitenden Worte erklärend ist, kömmt es in Betracht, dass sich derjenige, der vom Herrn in besonderer Weise geliebt wird, eben dadurch auch einer ehrenden Auszeichnung, Würde und Hoheit, eines engeren Verhältnisses zu ihm erfreut. Wie eng beides auch sonst Hand in Hand geht, tritt z. B. Jes. 1, 2 entgegen: „Kinder habe ich gross gezogen und hoch angebracht, wo das רוֹמַמְתִּי das zweite Moment ausdrücklich hervorhebt; besonders auch Ex. 4, 22, wo Gott dem Pharao mit den Worten: „mein Erstgeborner ist Israel, lass ihn ziehn, dass er mir diene!“ wahrscheinlich die priesterliche Würde seines Volks, jedenfalls aber die Achtung, die er demselben schuldet, andeuten will; ferner Ps. 89, 28, wo das „zum Erstgebornen will ich ihn machen“ sofort das „zum höchsten für die Könige der Erde“ nach sich zieht; vergl. auch Ps. 2, 7 und Hos. 11, 1. Der Gedanke ist: weil ihr dem Herrn so nahe steht, habt ihr euch einer seiner würdigen Art und Weise auch im Aeussern zu befleissigen. Moses appellirt hier ebenso wie 7, 6 an die Würde des Volkes Gottes, hier speciell an die Herrlichkeit, die die Mitglieder desselben als Kinder Gottes haben. Ganz ebenso Lev. 11, 45 hinter den Speisegesetzen, analog auch Lev. 21, 6, wo er die gleich folgende Verordnung speciell für die Priester stellt. — „Ihr sollt euch keine Einschnitte machen und keine Glatze anbringen zwischen euren Augen um eines Todten willen.“ Ausser für die Priester Lev. 21, 5 findet sich dies selbe Verbot auch schon für Alle Lev, 19, 27. 28, vergl. auch Jer. 41, 5. Ueber das לְ vor מֵת zur Bezeichnung der äussern Ursache vergl. Ew. §. 217[d. a.] לָמֵת ist auf das: „ihr sollt euch keine Einschnitte machen“ mit zurück zu beziehn. Lev. 19, 27.28 und 21, 5 wird beides gleich sehr als Trauergebrauch behandelt; ganz ausdrücklich das Einschnittemachen auch Jer. 16, 6: 41, 5: 47, 5; in der Geschichte der Baalspfaffen 1 reg. 18, 26 dient es wenigstens, um den wilden Schmerz auszudrücken. Die Glatze schor man sich zum Zeichen der Trauer nach Jes. 3, 24: 22, 12: Ez. 7, 18: Am. 8, 10: Mich. 1, 16 trotz des Gesetzes. Die hier vorausgesetzte Art, dem wilden Schmerze Folge zu geben, findet sich bei allen leidenschaftlichen Völkern. Bei den Arabern stehn die Angehörigen halb nackt um den Todten herum und verwunden sich an den Armen oder an der Brust; die Kinder, denen der Vater gestorben ist, schneiden sich die Zöpfe ab, vergl. Arvieux, die Sitten

der Beduinen S. 153 und Burckhardt S. 71). Aehnlich bei den Persern (Morier, zweite Reise S. 189), bei den Abyssiniern (Rüppel, Abyss. II S. 57), ebenso bei den alten Babyloniern und Armeniern, den Scythen und Römern, s. Geier de Ebraeor. luctu c. 10. Im Heidenthum haben aber diese Gebräuche hin und wieder eine religieuse Bedeutung angenommen, welche im Stande ist, die Verunehrung, die für den Herrn in ihnen lag, genauer erkennen zu lassen. Die Heiden glaubten zum Theil, dass die Aeusserungen ihres wilden Schmerzes nicht blos erlaubt, sondern der Gottheit sogar besonders angenehm seyen. Sie meinten durch das Vergiessen ihres Bluts ein Todtenopfer darzubringen, vergl. Spencer I S. 325: Mov. I S. 403, und ähnlich hielten sie leicht auch vom Abscheeren des Haares, vergl. Mov. I S. 361. Die alten Araber schoren ihr Haupthaar bis auf eine runde Haarkrone ab, vergl. Lev. 19, 27, um sich dadurch den Urotalt, Her. III, 8, der nach Mov. I S. 361 mit dem Moloch, dem zerstörenden Gotte, zu vergleichen ist, zu gewinnen. Wenn sich also auch die Kinder Israel in dieser Weise gewaltthätig behandelten, so gingen sie mehr oder weniger davon aus, dass auch ihr Gott gewaltthätig, düster und feindlich sey. — v. 2 wie c. 7, 6.

V. 3—21. Nach dem Eingange in v. 3: „du sollst nicht irgend ein Scheusal — etwas zu verabscheuendes — essen", hebt Moses zuerst unter den Vierfüsslern v. 4—8, dann unter den Fischen, v. 9 und 10, zuletzt unter den Vögeln v. 11—20 sowohl die essbaren, als auch die nicht essbaren hervor. Den שֶׁרֶץ, aus welchem Lev. 11, 29. 30 acht Thiere als unrein aufgeführt werden, übergeht er ganz, und zwar wahrscheinlich deshalb, weil sich ihre Unreinheit, besonders in Canaan, zu sehr von selbst verstehn musste; ebenso übergeht er die Heuschrecken, die Lev. 11, 22 als rein genannt sind, zählt dagegen die einzelnen Vierfüssler, in Betreff deren Lev. 11 die Angabe des allgemeinen Merkmahls der Reinheit genügt hatte, namentlich auf, vergl. S. 83; auch verändert er in Betreff der Vögel etwas. Nach den Rindern, Schaafen und Ziegen, den allgemein beliebtesten Hausthieren, nennt er in v. 5 das geniessbare Wild. Unter אַיָּל, Hirsch, ist, da noch einzelne Species genannt werden, die gewöhnlichste Art von Hirschen zu verstehn. Wie gefällig das Wesen desselben, erhellt aus den bekannten Vergleichungen des schönen Weibes (z. B. Prov. 5, 19), der Seele, Ps. 42, 2, mit der Hindin. In Salomos Küche wurden Hirsche eingeliefert, 1 reg. 5, 3. צְבִי, chald. und syrisch טַבְיָתָא, gewöhnlich Gazelle genannt, in der

Alex. δορκάς, ist die von den vielen Arten des Antilopengeschlechts in Syrien, Palästina und Arabien am meisten vorkommende Dorkas-Antilope, die von der Grösse eines Rehs, mit braunrothem Rücken und weissem Leib, schwarzen, 16 Zoll langen Hörnern und schönen dunkeln Augen bei den Arabern und Persern das Bild der Anmuth, Sanftmuth und Schüchternheit ist (Cant. 2, 8. 17: 8, 14) und ein besonders schönes Fleisch, nach Ebn-Sina (Avicenna) unter allem Wildprett das besste liefert. Der יַחְמוּר, der nur noch 1 reg. 5, 3 erwähnt wird, wird von den Arab. Naturkundigen so beschrieben, dass man den Damhirsch verstehn kann, der in Asien häufiger ist, als in Europa, und noch heute in Palästina vorkömmt, v. Schubert III S. 118. Damit stimmt auch der Name, von חָמַר röthlich sein. אַקּוֹ ist nach dem Chald. Syr. und Arab. gleich יָעֵל, also Steinbock, der in Palästina sehr häufig ist und vielleicht von der Alex. und Vulg. mit τραγέλαφος gemeint wird. Die beiden folgenden דִּישֹׁן und תְּאוֹ, Jes. 51, 20 תּוֹא, sind Antilopenarten; nach dem Chald. und Syrer ist der erstere der im A. T. viel genannte רִימָא, Hebr. רְאֵם, die Büffelantilope, nach der Alex. ist der letztere der ὄρυξ, den man ebenfalls mit dem רְאֵם identificiren zu dürfen scheint (vergl. Schlottm. zu Hiob 39, 9). Nach dem Chald. ist תְּאוֹ der wilde Ochs, der in Egypten und Arabien noch vorkömmt (Sonnini, Reisen I S. 393: Burckhardt, Syrien S. 1045). זֶמֶר wäre nach den meisten alten Vers. die Gieraffe, die nur in den Wüsten Africa's heimisch ist und selbst in Egypten nur selten vorkömmt. Nach dem Chald. entspräche דִּיצָא, cf. Prov. 5, 19, nach dem Syr. *capricornus;* also eine Ziegenart. — Erst in v. 6 folgt das allgemeine Merkmahl: „und alles Vieh, welches eingeklöbte Klauen hat, und sie durchspaltet zu zwei Klauen, welches wiederkäut unter dem Vieh, das sollet ihr essen", vergl. Lev. 11, 3. Das וְ vor כָּל־ ist wie öfter explicativ s. v. a. „und überhaupt." Obwohl הִפְרִים eigentlich „spalten, einklöben" ist, cf. v. 7, und zwar speciell, „den Huf" oder „die Klauen", so drückt es doch mehr als das Spalten das Haben von Huf oder Klauen aus, wie hier, so auch Ps.69,22. Zu מַפְרֶסֶת פַּרְסָה tritt daher das Spalten noch erst besonders hinzu: „und durchspaltend eine Spalte von zwei Klauen", d. i. und die Klaue in zwei Klauen spaltend. מַעֲלַת גֵּרָה, hinauf, d. i. zurück, oder wieder heraufführend, nämlich durch den Schlund, wiederzukäuende Nahrung. גֵּרָה von גרר ziehen, heraufziehen und wiederkäuen

(Lev. 11, 7). Die Meinung ist, dass sich beide Merkmahle, die gespaltenen Klauen und das Wiederkäuen, an den reinen Thieren beisammen finden müssen. Die Egypter bestimmten entsprechend die unreinen als die, welche Hufe oder vielgespaltene Klauen hätten und dabei hörnerlos wären (Porphyr. de abst. IV, 7). Die Hörnerlosen nimmt auch Moses, obwohl nur durch namentliche Aufzählung, als unrein im Folgenden aus. Es erhellt leicht, dass diese Merkmahle nicht selber über rein und unrein entschieden haben, sondern erst, nachdem beides schon anderweitig feststand, abstrahirt sind. Dennoch dürfte wenigstens das Wiederkäuen mit dem eigentlichen Grunde eng zusammenhängen. Es macht den Eindruck des Zahmen, und lässt auf eine grössere Verdauung schliessen. Zudem käuen auch nur diejenigen Thiere wieder, die sich nach der Verordnung Gen. 1, 30 auf Vegetabilien beschränken. Fleischfressende Thiere verwandeln die Nahrung, die sie in sich aufnehmen in Aaas. — v. 7. „Jedoch diese sollt ihr nicht essen, sey's von denen, die wiederkäuen, sey's von denen, welche gespaltene Klaue haben", nach dem folgenden Begründungssatz s. v. a. „von denen, die nur das eine oder andere Merkmahl haben; denn sie haben eben nur das eine." Das Kameel, das auch den Indiern, Egyptern und Zabiern verboten ist, von den Arabern dagegen gern gegessen wird, käut zwar wieder, sein Fuss ist auch vorn gespalten und zwar bis unten durch; der Spalt fehlt aber hinten; dagegen hat es hinten einen Ballen, mit dem es auftritt (D. Mich. Anm. zu s. Uebers. des A. T.'s III S. 152). So ist auch seine Natur überhaupt von der der eigentlichen Wiederkäuer sehr verschieden, dagegen mit der der Einhufer verwandt. Es hat keine Hörner, und wurde schon früh wie das Ross im Kriege benutzt, Iud. 7, 12: 8, 21. 26: Jes. 21, 7: Diod. II, 54: III, 44: Her. VII, 86: Hamasa, ed. Freit. S. 8. אַרְנֶבֶת, arabisch masculinarisch أَرْنَب, der Haase, soll schon eigentlich gar nicht, ebensowenig wie das folgende Thier, zu den Wiederkäuern gehören. Obwohl ihm auch Linné (Syst. nat. p. 160 der 13ten Ausgabe) das Wiederkäuen beilegt, soll er doch nur durch eigenthümliche Mundbewegungen den Schein erregen. In den Naturgeschichten wird er daher gewöhnlich unter den Glires, den Nagethieren mit aufgeführt. Die h. Schrift aber, die nirgends naturgeschichtlich belehren will, setzt ihn natürlich dahin, wohin er nach der Volksmeinung gehörte. Die andere Angabe, dass er sammt dem folgenden Thier die Klauen nicht spalte, ist insofern richtig, als sie überhaupt keine Klauen, sondern

4- und 5-zehige Pfoten haben. Das folgende, der שָׁפָן, den Luther nach den Targ. und Rabbinen für das Kaninchen hält, heisst in der Alex. χοιρογρύλλιον — nur Ps. 104, 18 findet sich dafür λαγῶες — und soll nach Hieron. in Palästina ἀρτομῦς, Bärmaus genannt seyn, ein Thierchen nicht grösser als ein Igel, der Maus und dem Bär ähnlich. Saadias übersetzt wahrscheinlich richtig Wabr; denn noch heut heisst dies Thier, wie in Amhara Aschkoko, so bei den südlichen Arabern Schafan, Fresnel, Journ. asiat. 1838 Jun. bei Ges. im Thes. Es ist der Klippdachs, der etwas kleiner als eine Katze und von dunkler Farbe ist, und einen kurzen Schwanz hat, dem des Lammes ähnlich. Bochart u. A. durften ihn demnach nicht mit der Jerboa, der Springmaus, die Lev. 11, 29 עַכְבָּר zu heissen scheint, identificiren: die Jerboa hat nur die Grösse einer Ratte. Der Klippdachs ist sehr fett, und sein Fleisch ist weiss wie von jungen Hühnern. Dass sowohl der Hase, als auch der Klippdachs wirklich geeignet waren, einen tieferen Widerwillen zu erregen, erhellt aus dem heutigen Usus. Die Einwohner Syriens, mit Ausnahme der Araber, also die Christen und Türken, enthalten sich noch heut des Hasens, die Armenier aus religieusen Bedenken (Russell, Aleppo II S. 20, Berggren, Reisen I S. 267); den Parsen gilt er als das unreinste Thier (Niebuhr, Reisebeschr. II S. 47). Der Klippdachs dient weder den Abessinischen Christen, noch den Muhammedanern, sondern nur im steinigten Arabien und auf dem Libanon zur Nahrung. Hasen und Klippdachse haben es gemein, sehr furchtsam und wehrlos (vergl. Prov. 30, 24. 26) zu sein. Scheu weichen sie vor den Menschen in ihre Verstecke zurück und unterliegen in ihren Höhlen nicht selten ekelhaften Krankheiten. — v. 8. „Das Schwein spaltet zwar die Klaue, aber es käut nicht wieder, — und hat daher auch keineswegs die zahmere, fügsamere Art der Wiederkäuer. Es hat statt dessen etwas wild zerstörerisches und eine sich nie beruhigende, innere Gluth, wurde daher auch leicht von den übrigen Völkern ähnlich wie von den Israeliten angesehn. Während sich nach einer türkischen Sage das ganze Thierreich von Muhammed hat bekehren lassen, sind das wilde Schwein und der Büffel, die deshalb oft Christen heissen, ungläubig geblieben. Burckhardt, Reisen in Pal. I S. 234. Nach Movers I S. 218 hat das Schwein in den religieusen Vorstellungen des Alterthums, die in irgend einem verwandtschaftlichen Verhältniss zu den syro-phönizischen stehn, die Bedeutung eines

dämonischen Thiers. Bei den Phöniziern selber und den von ihnen influirten Völkern, z. B. auf Cypern, ist es sowohl das Thier der Aphrodite — ihr wurden daher auf Cypern Schweineopfer gebracht, — als auch des Mars, des letztern, weil es seine eigenen Jungen fresse, den Früchten schade, sich beim abnehmenden Mond begatte. Auch bei den Egyptern war es dem Typhon heilig. Die Phönizier und Syrer, besonders die zu Hierapolis (Lucian. de deo Syr. 54), die Egypter, ausser am jährlichen Feste des Dionysos und der Selene (Athen. 7, 55: Herod, 2, 47 et al.). besonders die egyptischen Priester, welche sich schon durch Berührung eines Schweins verunreinigt glaubten, die Zabier und Indier (Aelian. h. a. 16, 38) enthielten sich daher alle des Schweinefleisches; ebenso die alten Araber, Solin. 33, 3: Hier. ad Jovin. 2, 7, und noch Muhammed selber verbot es im Koran. Noch heutiges Tags meiden es fast allgemein die koptischen Christen (Sonnini, Reisen I S. 412: II S. 363), und die Drusen (Seetzen I S. 102), indem sie theils die Unreinlichkeit des Thiers, theils die Furcht vor Hautkrankheiten als Grund angeben. Die Israeliten befreundeten sich nur Jes. 65, 4: 66, 17 mit ihm; die Schweine in der Gegend der Gadarener Matth. 8, 30 gehörten ohne Zweifel den Heiden. Von dem abschliessenden Zusatz: „von ihrem Fleisch sollt ihr nicht essen und ihr Aas nicht anrühren", gilt das zweite in Betreff dieser unreinen Thiere nicht mehr als in Betreff der reinen, cf. Lev. 11, 39. נְבֵלָה von נָבֵל verwelken, das Aas des nicht geschlachteten Thiers.

V. 9 und 10. In Betreff der Wasserthiere genügt das allgemeine Merkmahl, „was Flossen und Schuppen hat." Das Merkmahl ist wieder nachträglich abstrahirt, und zwar im Gegensatz zu Schlangen, Molchen u. dergl. Wie widerlich das Schlangenartige z. B. auch den Römern war, erhellt aus dem Gesetze Numa's, *ut pisces, qui squamosi non essent, ne pollucerentur* (Plin. hist. n. 32, 2), Zudem will man auch in Egypten gefunden haben, dass Fische ohne Schuppen gewöhnlich eine ungesunde Speise sind (Lane, Sitten und Gebr. I S. 92).

In v. 11—21 das Geflügel. Ein allgemeines Merkmahl hat sich für dasselbe nicht abstrahiren lassen; durch alle Arten hindurch, vom Adler bis zur Fledermaus, geht die Unreinheit. In צִפּוֹר in v. 11 deutet sich keine einzelne Art an: in v. 20 ist dafür עוֹף gesetzt. Moses zählt daher von v. 12 ab die unreinen einzeln auf: im Lev. waren 19 angegeben, hier fügt er die רָאָה und

אֲנָפָה bei, setzt den שָׁלָךְ an eine andere Stelle und wählt für רָחָם das Fem. רָחָמָה. Die Vermehrung um zwei kann keinenfalls auffallen; unter Umständen hätte er die Zahl wahrscheinlich noch grösser machen können. Er hat nun grade 3 × 7. Die erste Heptas umfasst die Adler, Geier und den Raben, also diejenigen, die als Aasfresser sofort am widerlichsten sind. In v. 12 zunächst die Adler. נֶשֶׁר ist hier, im Unterschied von den andern namhaft gemachten Adlerarten, der gewöhnliche Landadler. Dass auch er Aas frisst, sobald es nur noch frisch ist, versichern sowohl arab. Schriftsteller, s. bei Boch. II S. 757 f.: Kazwini I S. 424 f., als auch neuere Reisende, Forskal p. 12 und Seetzen R. I S. 379. Uebrigens kann die h. Schrift das Aasfressen und dazu auch Kahlköpfigkeit um so mehr von ihm aussagen, Hiob 39, 30: Prov. 30, 17: Mich. 1, 16, als sie unter den Gesammtnamen נֶשֶׁר wahrscheinlich auch den grossen Lämmer- oder Bartgeier, wahrscheinlich auch den zu den Adlerarten gerechneten, kahlköpfigen Aasgeier befasst. פֶּרֶס von פָּרַס, פָּרַשׁ, brechen, zerbrechen, bei Onk. עַר (עַרְעַר *fregit*, bei Buxtorf p. 1590) erinnert sofort an den *ossifragus* der Römer. *Ossifragus* aber dürfte von Anfang an nicht auf eine bestimmte Art beschränkt gewesen seyn. Bei Lucret. V, 1079 dürfte es den Seeadler bezeichnen, wie es denn auch bei den Neueren bald auf den Seeadler, bald auf den Fischadler geht; bei den Etruskern bezeichnete es die *aquila barbata*, ohne Zweifel den Bart- und Lämmergeier (Plin. h. n. 10, 3), und nach Dioscorid. 2, 58 ist er mit der φίνις od. φήνη der Griechen identisch, was ebenfalls der Lämmergeier zu seyn scheint. Am wahrscheinlichsten denkt man demnach entweder an den Seeadler oder an einen Landadler, dem es ganz besonders eigen ist, die Knochen der Thiere, auf welche er stösst, zu zerbrechen. Die Deutschen und andere Völker nennen den Hasen- oder Gänseadler den Beinbrecher. Die Alex. dürfte mit γρύψ s. v. a. γρυπαίετος, die Vulg. mit *gryphus* denselben meinen. Der Lämmergeier (Knob.) wird wahrscheinlicher mit dem folgenden Namen bezeichnet. עָזְנִיָּה, von der Alex. und Vulg. wohl nicht richtig ἁλιαίετος, Seeadler übersetzt, soll zwar, nach dem Chald. עֲשַׁן *robustus fuit*, einen besonders kräftigen Adler bezeichnen, also den Melanaetus, bei den Römern Valeria (Boch. II p. 774 f.); das Arab. عثنون, Bart, Kinnbart, legt es aber nahe, den mit einem Bart versehenen, also den Lämmergeier zu verstehn, der einen Haar- oder Federbüschel am Unterschnabel trägt,

und sich seiner Grösse nach — er klaftert mit ausgespannten Flügeln 5 Elle — gut den Adlern anschliesst. Im Uebergange zu den übrigen Falken- und Geierarten passt er hier um so besser; dass er dem Geiergeschlecht zugehört, deutet sich schon durch die Femininalform an, die im folgenden v. den Geierarten durchweg eigen ist, und vielleicht mit der alten, in Egypten heimischen Meinung zusammenhängt, dass es nur Geierweibchen, nicht -Männchen gebe, vergl. Horapollo I, 11: Plutarch. quaest. Rom. 93: Aelian, H. A. II, 46. — In v. 13 die Geier. Die רָאָה, welche, nach dem deut. Text im Unterschied von dem des Levit. zunächst folgt, ist dem Namen nach ein besonders scharfblickender Vogel, also wahrscheinlich eine von den Geierarten, die noch mit zum Falkengeschlecht gehören. Onk. בַּת כַּנְפָּא, die Vulg. *ixion*. Die אַיָּה ist sodann der eigentliche Geier, nach der Alex hier zwar ἴκτιον, Hühnergeier, Hiob 28, 7 aber γρύψ, nach der Vulg. *vultur*. Dazu passt, dass sie Lev. 11, 14 das לְמִינָהּ bei sich führt, also ein grösseres Geschlecht bezeichnen muss. Dass sie Hiob 28, 7 als besonders scharfsichtig angeführt wird, spricht nicht dagegen. Bochart II p. 780f. verstand mit um Hiob 28, 7 willen „Falke.“ Der andere Grund, dass אַיָּה nach dem den Falken eigenthümlichen Geschrei gebildet zu seyn scheine, fällt dadurch weg, dass es nach Onk. und Jonath., die durch טַרְפִּית und טרפתא an einen besonders raubgierigen Vogel denken lassen, ebensogut von der Wurzel אוה begehren abgeleitet werden kann, dass aber auch das Geschrei des Geiers, wenn der Name vom Geschrei herrühren sollte, sogar noch besser passt. Der Geier ist in Palästina heimisch, Seetzen R. 1 S. 163: Lynch Bericht 229; in Arabien hat Wellsted, Reise I S. 214: II S. 210 drei Arten von ihm, darunter den grossen grauen (V. cinereus), der mit ausgespannten Flügeln gegen 9 Fuss klaftert, gefunden. Er ist einer der, obwohl in den südlichen Gegenden sehr nützlichen, doch widerlichsten Thiere. Er frisst fast immer nur kranke oder todte Thiere, hat einen übeln Geruch, wie ihm auch eine übelriechende Feuchtigkeit immerwährend aus der Nase träufelt, und eine Stimme wie Eselsgeschrei, wenn auch sein Gefieder sehr weich ist und hie und da als Pelzwerk benutzt wird. — Die דַּיָּה ist dann ziemlich sicher der Weihe, oder der Gabelgeier, so genannt von seinem starken gabelförmigen Schwanz. Die Vulg. hat richtig *milvus*. Die semit. Vers. haben meistens dasselbe Wort beibehalten. Saad. Abus. und Ar. Er. haben حداة, was dasselbe Wort scheint, nur durch

eine Gutturalis prosth. vermehrt, was aber im Arab. ebenfalls gewöhnliche Bezeichnung des Weihen ist. Auf die Weihen passt es, dass Jesaias c. 34, 15 die דַיּוֹת als gesellig bezeichnet, was andere Raubvögel nicht sind, vergl. Oken VII, 1 S. 135 f., auf sie auch der Name דָאָה, was Lev. 11, 14 für דַיָּה steht; dasselbe lässt an einen Vogel denken, dem es wie dem Weihen eigen ist, leicht hinzuschweben, um auf Lerchen und andere kleine Vögel zu stossen. דַיָּה könnte, von דָיָה *obscuri coloris fuit* abgeleitet, den schwarzen Weihen bezeichnen, der im Orient besonders häufig ist. Allein nach dem beigefügten לְמִינָהּ scheint es das ganze Geschlecht bezeichnen zu sollen. דַיָּה ist wahrscheinlich nur eine Nebenform für דָאָה. Wie im Aram. drängt sich auch leicht im Hebräischen, besonders in der Volkssprache, also in Namen sey's von Personen, sey's von Thieren da, wo nur der leise Hauch des א zwei Vocale theilt, ein Vocal wie *j* zwischen ein. Aus דָּנִאֵל Ez. 14, 14. 20: 28, 3 wird דָּנִיֵּאל 1 Par. 3, 1: Dan. 1, 6 ff., und dies *j* verdrängt gradezu das א. Aus דוֹאֵג 1 Sam. 21, 8: 22, 9: Ps. 52, 2 wird דוֹיֵג 1 Sam. 22, 18. 22 vergl. Ew. §. 28[d]. Da sich im Lev. דָאָה an derjenigen Stelle findet, wo hier רָאָה steht, also gleich zu Anfang des Verses, so hat sich die Vermuthung aufgedrängt, dass unser ראה nur für דָאָה verschrieben, und, damit letzteres in unserm Buch nicht ganz fehle, דַיָּה erst später von einem ergänzenden Abschreiber nachträglich am Ende des Verses hinzugesetzt sey. Allein wäre aus dem Levit. nachgetragen worden, so wäre wahrscheinlich דָאָה, nicht דַיָּה gesetzt. Schon diese Umlautung führt auf eine gewisse Selbstständigkeit des Veränderns. Zudem ist durch die Veränderung sowohl eine grössere Gleichmässigkeit des Fortschritts, als auch ein vollständigerer Rhytmus der Zahl gewonnen worden, und in beiden Rücksichten hat Moses auch sonst die Aufzählung hier geändert. In der ersten hat er den שָׁלָךְ unter die Sumpfvögel v. 17 versetzt, in der zweiten hat er die אֲנָפָה v. 18 als einen besonderen Vogel von der חֲסִידָה unterschieden. Bezeichnet רָאָה in Anschluss an den vorigen v. eine der grösseren Falken- und Geierarten, so schreitet Moses gleichmässig von den grösseren zu den kleineren fort. Der Geier selbst, besonders der graue, kömmt, wie angeführt, den Adlern noch ziemlich gleich. Der Weihe dagegen ist schon bedeutend kleiner: er klaftert mit ausgespannten Flügeln nur noch 5 Fuss. So schliesst sich nun der Rabe als der kleinste in v. 14 naturgemäss an. Wie aber im vorigen v.

drei aufgezählt sind, die wahrscheinlich als Adlerarten angesehen wurden, so in v. 13 drei, die zum Geiergeschlecht gehören. Wie die folgenden Abtheilungen je 7 Vögel umfassen, so auch diese erste. Aeussere Autoritäten, die gegen unsern Text sprächen, sind nicht vorhanden. Der sam. Text, die Al. und Ar. Erp. haben nach ihrer Art den unsrigen mit dem des Lev. conformirt, die Targ., Vulg., Saad. Pers., Venet. Gr. den des Lev. mit dem unsrigen. — v. 14. „Und alles was Rabe heisst in seiner Art“: also der Rabe, die Rabenkrähe und alle krähenartigen Vögel, auch die Dohle, Elster u. s. w. Sie werden deshalb mit den vorigen nahe zusammengestellt, weil sie sich ebenfalls noch, wie von Insecten und Körnern, so auch von Aas nähren.

V. 15 und 16. Die zweite Heptas umfasst die übrigen auf dem Trockenen lebenden unreinen Vögel. Der Strauss frisst im Unterschied von den vorigen kein Aas, zerreisst auch keine Thiere, verschlingt aber nicht blos die verschiedensten Pflanzenstoffe, sondern auch nebenher Steine und Metalle, ja sogar Glas. Er wird daher nur von wilderen Stämmen gegessen, wie z. B. den äthiopischen Struthophagen, Diod. III, 27: Strab. 16 p. 772, und einem Theil der Araber, Seetzen III S. 20. Er gehört zudem besonders der Wüste an, Jes. 13, 21: 34, 13: 43, 20. — תַּחְמָס von חָמַס *violenter egit*, wäre nach Boch. II S. 830 der männliche Strauss, was nicht wahrscheinlich, nach Alex., Vulg. und Gr. Venet. die Eule, die erst im folg. v. ihren Platz hat. Knob. denkt an den Kukuk, der in Palästina vorkömmt (Seetzen I S. 78); er solle die Inhaber des Nestes, in welches er sein Ei gelegt, mit ihren Jungen hinauswerfen und fressen (Arist. H. A. 6, 7; 9, 29: Aelian. 3, 30); man habe angenommen, dass er aus dem Habicht entstände und zum Habicht wurde, so dass er, auch auf die folgenden gesehn, sehr wohl passen würde. שַׁחַף soll zwar nach der Alex., Vulg. und Gr. Ven. der λάρος oder die Möve seyn, ist aber nach der Stellung hier und nach dem Sam. שׁוּפה, שׁאפה und den Arab. Vers. شاق oder ساق wahrscheinlicher der سافي, eine Habichtsart, die man in Syrien zur Jagd abrichtete; s. Knob. Die Bedeutung des Namens — mager — lässt ebenfalls am ersten an einen Habicht denken. נֵץ ist nach allen alten Vers. der Habicht, wozu sowohl die Bedeutung — von נָצַץ fliegen — als auch Hiob 39, 26 — er schwingt sich hoch und breitet seine Flügel nach Süden aus; er kann allein in

die Strahlen der Sonne sehn, — als auch der Zusatz hier: „in seinem Geschlecht" — man zählte viele Arten Habichte — stimmt. — In v. 16 folgen die Eulenarten. כּוֹס bezeichnet jedenfalls eine Eule, obwohl die alten Vers. über die Art derselben sehr differiren. Ps. 102, 7 wird כּוֹס als ein Bewohner von Trümmern erwähnt; man darf daher den Kauz oder auch das Käuzchen verstehn. יַנְשׁוּף bezeichnet nach Jes. 34, 11, wo er als Bewohner des verödeten Edom mit aufgeführt wird, und nach dem dunklen Klang des Namens wahrscheinlich ebenfalls eine Eule, nach dem Chald. und Syr. den קִפּוֹפָא, den Uhu; der Ibis (Alex. und Vulg.) gehört hier nicht her. תִּנְשֶׁמֶת ist wahrscheinlich ebenfalls eine Eulenart, nach Onk. בּוֹתָא, nach Jonath. אוּתְיָא, Nachteule, Venet. Gr. γλαύξ. Die Grundbedeutung des Worts ist wesentlich dieselbe, wie die des vorigen Worts: נָשַׁף und נָשַׁם bedeuten beide hauchen, blasen, in Uebereinstimmung damit, dass manche Eulen ein klagendes Geschrei haben, und dazu blasen, wie ein schlafender, schnaubender Mensch, oder auch schlafend gleich einem Menschen schnarchen. Die Alex. und so denn auch die Vulg. haben wieder einen Sumpfvogel, die erstere πορφυρίων, Fischreiher, die letztere *cygnus*.

V. 17 und 18. Die dritte Heptas umfasst die Sumpfvögel und dazu die Fledermaus. קָאָת von קוֹא, speien, ist sowohl nach der Alex. und Vulg. *(onocrotalus)*, als auch nach Jonath. — Onk. behält das hebr. Wort bei — dem Syr. und den Arab. der Pelekan, קָקָא, *koko, alkik* oder *alkuk*, sowohl an uns. St., als auch Ps. 102, 7, wenn auch wegen letzterer St., wie Bochart III p. 45 annimmt, die verwandte Rohrdommel als Vogel lauten Geschreis mit zu verstehn seyn sollte. Verödete Gegenden, Jes. 34, 11 und Zeph. 2, 14, auch die Wüste Ps, 102, 7 passen als Oerter des Pelekan sehr wohl. Zudem findet sich derselbe in Arabien, Palästina und Syrien häufiger, Bergson R. I S, 269: Russell, Aleppo II S. 83: Robins. III S. 574. Es ist demnach kein Grund, den ersten der letzten sieben Vögel mit Knobel nicht für einen Sumpfvogel, vielmehr für eine Haselhuhn- oder Rebhuhnart, arab. قطا, die von ihrem Rufe *kat, kat* benannt, in der Wüste lebt, zu halten. — רָחָמָה, wofür Lev. 11, 18 die Masc.-Form רָחָם steht, ist nach dem Sprachgebrauch der Araber der egyptische Erdgeier *(vultur percnopterus)*, wozu die Bevorzugung der Femininalform stimmen würde, vergl. zu v. 12. Nur würde derselbe hier sehr am unrechten Ort stehen, zumal da das Aasfressen an ihm hervor-

sticht und ihn zu einem stinkenden, abscheulichen Thiere macht (Forskal p. 11: Hasselquist S. 286 ff.: Oken VII, 1 S. 157); es müsste denn etwa seyn, dass er wegen einer gewissen Aehnlichkeit mit dem Storche, vergl. Shaw, Reise S. 386, — die Alten nennen ihn ὀρειπελαργός, Arist. H. A. 9, 32 — hier stände. Er trägt den Hals sehr aufrecht, hat auch lange Flügel und scheint daher, obwohl er nicht viel grösser als eine Krähe ist, ziemlich gross, so dass er sogar zu den Adlerarten gerechnet wird, Plin. H. N. X, 3. Bochart, und die ihm gefolgt sind, dürften aber zu viel Gewicht auf den Namen gelegt haben. Wegen der Liebe zu den Jungen konnte, wie der ähnliche Name חֲסִידָה beweist, bei den Hebräern in älterer Zeit leicht auch ein anderer Vogel רָחָם heissen. Nach der Alex. wäre der Schwan, κυκνός, nach der Vulg. der Fischreiher, *porphyrio*, nach Onk. das Sultanshuhn, ein Wasservogel יַרְקְרֵיקָא, nach all diesen also entschieden wieder ein Sumpfvogel zu verstehn. — Der שָׁלָךְ, der Lev. 11, 17 zwischen zwei Eulen aufgeführt wird, steht nach besserer Anordnung hier. Es ist nach den alten Vers. ein Wasservogel, nach den Targ. und dem Syr. שָׁלֵי נוּנָא, ein *extrahens pisces*, nach der Alex. und der Gr. Venet. im Lev. καταῤῥάκτης (nach letzterer im Deut. λάρος), aber wahrscheinlich nicht die Raubmöve *(larus catarractes)*, die in den nördlichen Gegenden heimisch ist, Oken VII, 1 S. 398 f., sondern der Sturzpelekan, der sich nicht blos auf den schottischen Inseln, sondern an allen Meeren und nach Sicard (nouveaux mémoires VI p. 238) auch in den Rohrsümpfen des untern Egyptens häufig findet. — In v. 18 folgen die gewöhnlichsten. חֲסִידָה ist nach den alten Vers. an den meisten St., so wie auch nach den Aussagen, die sich im A. T. finden, Hiob 39, 13, dass er sich im Gegensatze zum Strausse aufschwingen kann, dass er ein Vogel am Himmel, der die Zeit des Ziehens kennt, Jer 8, 7: vergl. auch Sach. 5, 9, und auf Cypressen nistet, Ps. 104, 17, der ἐρωδιός, *herodius* oder Reiher, vergl. Russell II S. 84 und Bechstein, Naturgesch. III S. 8. 10. Damit stimmt auch, dass er Lev. 11, 19 ausdrücklich als אֲנָפָה bezeichnet wird — denn mit Recht behauptet Knobel, dass הָאֲנָפָה dort blosses Adj. sey, da sonst jedes Thier durch וְאֵת angeschlossen werde. אֲנָפָה ist nicht nach אָנַף zürnen zu erklären, und nach den beiden gedr. Arab. mit de Wette auf den Papagei zu deuten, der damals schwerlich schon in Vorderasien bekannt war (Sommer l. c. S. 256), sondern ist nach dem Syr. *anfo (juba)*, und dem Chald. עֲנַף, oder

Hebr. עָנָף *frons*, עָנֵף *frondeus* s. v. a. buschig, mähnig. Den Reihern ist es vor andern Sumpfvögeln eigenthümlich, am Hinterkopfe einen herabhängenden Federbusch und lange vom Halse herabhängende Federn zu haben (Oken VII, 1 S. 534 ff.). Allerdings wird es durch Lev. 11, 19 zugleich wahrscheinlich, dass חֲסִידָה an sich etwas allgemeinere Bedeutung hatte, und besonders auch den Storch mit umfasste, den auch Linné den Reihern beizählt, und den die Neuern nach Bochart III S. 85 ff. meistens verstehn. Nach den Reihern im Allgemeinen hebt also Moses hier, um auch der gewöhnlichen Sumpfvögel drei zu haben und die Siebenzahl der letzten Abtheilung voll zu machen, durch אֲנָפָה noch den eigentlichen Reiher hervor, und zwar לְמִינָהּ, nach seinen verschiedenen Arten, deren die Alten drei kannten, Arist. H. A. 9, 2: Plin. h. n. 10, 79. Nach der Alex. und Vulg. wäre אֲנָפָה der Charadrius, Regenpfeifer, ein schnepfenartiger Vogel. — Der דוּכִיפַת, nach der Alex. im Lev. der Ἔποψ, nach der Vulg. in Lev. und Deut. und and. Vers. der *Upupa*, Wiedehopf, der in Arabien und Syrien, besonders in Egypten heimisch ist (Forskal p. VII: Sonnini R. I S. 204) wird hier passend mit angeschlossen, sofern er sumpfige und morastige Orte durchwühlt, um sich zu seiner Nahrung Würmer und Insekten zu suchen, sofern er auch sein Nest aus Koth bauen soll. Im Herbst soll er sehr fett und schmackhaft seyn und daher auch hier und da gegessen werden, Sonnini l. c., selbst im südlichen Frankreich. — עֲטַלֵּף, nach fast einstimmiger Ansicht die Fledermaus, cf. Jes. 2, 20, wird als letzte mit angeschlossen, weil sie anderswo kaum einen schicklichen Platz finden konnte. Zu den Vögeln rechneten sie auch die Araber.

In v. 19 fügt Moses noch die allgemeinere Bestimmung: „und alles Gewimmel des Geflügels soll euch unrein sein“ bei. Lev. 11, 20 ist dieser שֶׁרֶץ näher als ein solcher bestimmt, der trotz der Flügel auf Vieren geht, und dann sind 4 Arten Heuschrecken, als doch zu essen, von ihm ausgenommen. Dass Moses die Heuschrecken, die er für die Wüstenzeit erlaubt hatte, hier für die Zeit in Canaan verbieten wollte, ist nicht wahrscheinlich. Da sich Johannes der Täufer von ihnen nährte, Matth. 3, 4: Mr. 1, 6, so ist die Annahme unmöglich, dass sie als unrein gegolten hätten. Vielmehr übergeht er jene Erlaubniss nur deshalb, weil sie für Canaan nicht mehr so wie für die Wüste in Betracht kam, s. S. 83. — In v. 20 kehrt er zu v. 11 zurück und rundet dadurch den Abschnitt ab.

In v. 21 schliessen sich dann anhangsweise noch zwei andere Speisevorschriften an. Zuerst: „ihr sollt nicht irgend ein Gefallenes — נְבֵלָה wie v. 8 — essen“, das nämlich zu den reinen Thieren gehörte, vergl. Lev. 11, 40; dass das Aas der Unreinen nicht geniessbar sey, wird Lev. 11, 24—28 gar nicht erst ausgesprochen. Ueber den Zusatz: „dem Fremdling, welcher in deinen Thoren, magst du es geben, und er esse es, oder verkaufe es dem Ausländer“, vergl. S. 41 f., und über den Unterschied des גר und נָכְרִי, der nur auf der Durchreise, 1 reg. 8. 41. 43, oder doch nicht in Israel's Nationalität und Religion irgendwie eingegangen ist, Iud. 19, 12: Esr. 10, 2 et al., vergl. S. 124. מָכֹר, der Inf. abs. vertritt den Imp. wie 5, 12: 15, 21 et al. — Zuletzt: „du sollst das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen“: dasselbe Verbot, was sich schon Ex. 23, 19 und 34, 26 findet. „In der Milch“ wird von Chrysost., August., Luth., Brent., Münster, Piscator, Joh. Gerh., Vatabl. mit Unrecht von der Zeit verstanden, da das Böckchen noch bei der Mutter saugt. Schon J. Ad. Osiand. erklärt sich mit Recht für den buchstäblichen Sinn. בִּשֵּׁל ist nicht „kochen“ im Unterschied vom braten, sondern kann auch von letzterem gebraucht werden, 2 Par. 35, 13. Haben also die Alten schon Butter gehabt, was nach der einfachen Zubereitungsweise derselben im heutigen Orient, s. Robins. II S. 405, nicht unwahrscheinlich ist, so bleibt die Annahme, dass mit der Milch zugleich die Butter zur Zubereitung verboten sey, wie die Tradition der Juden behauptet, möglich. Keinenfalls aber verbietet das Verbot ganz im Allgemeinen, Fleisch und Milch zusammen zu bereiten und zu geniessen (die Targ. Ar. Erp., Mischna Chollin 8, 1: Jarchi, Sal. b. Melech, Maimon. de cibis vetitis cap. 9 u. A.). גְּדִי ist speciell das Ziegenböcklein, und die Erwähnung seiner Mutter ist bedeutsam. Die Hervorhebung der Ziegenböckchen erklärt sich daraus, dass man vor allem und nur sie gleich jung abzuschlachten pflegte. Von Schaafböcken und Lämmern überhaupt hatte man viel mehr Nutzen, wenn man sie grosszog; zudem galt ihr Fleisch auch, wenn sie zu jung geschlachtet wurden, als ungesund, Galen. περὶ εὐχυμίας, c. 8: Aetius Tetrab. II c. 121. Umgekehrt dagegen verhielt es sich in beiden Beziehungen mit den Ziegenböcken. Nach Galen. c. 4 ist ihr Fleisch leichter zu verdauen und giebt mehr Nahrung als der Lämmer und Ferkel. Wo viel Ziegenzucht getrieben wird, sind junge Böckchen daher eine sehr gewöhnliche, Russell II

S. 12, und dazu sehr beliebte Nahrung, Gen. 27, 9. 14; man ehrte damit sogar höhere Personen, Iud. 6, 19: 13, 15: 1 Sam. 16, 20. Die Art, wie man die Hervorhebung des Ziegenböckleins anderweitig zu erklären gesucht hat, hängt schon mit der Ansicht von der höhern Absicht unseres Verbots zusammen. Abarbanel meinte dasselbe wegen des Zusammenhangs Ex. 23, 19 und 34, 26 auf das Laubhüttenfest beziehn zu dürfen, und erinnerte daran, dass die Alten im Zusammenhang mit ihrem Götzendienst um die Erndtezeit Ziegenböcke in Milch zu kochen gepflegt hätten, um die Gunst der Götter zu gewinnen. Und ein Karait (bei Cudworth de vera notione coena dom.) wusste bestimmter, dass dieser Gebrauch mit Zauberei Zusammenhang gehabt habe: nach der Erndte habe man Bäume, Aecker, Gärten u. s. w. mit der Milch, in der ein Böcklein gekocht worden, besprengt, um für das nächste Jahr grössere Fruchtbarkeit zu erzielen. Spencer (de legg. II c. 8) setzte in Folge dess, obwohl er sich hier nicht wie bei der ähnlichen Deutung der entsprechenden Gesetze in c. 22 auf Maimonides und dessen Aussagen über die Sabäischen Religionsgebräuche berufen konnte, voraus, die Sabier hätten das Böcklein voran deshalb in der Milch seiner Mutter gekocht, um es ihren Göttern als Opfer darzubringen, hätten auch einige Theile davon gegessen, besonders aber dann die Milch abergläubisch verwandt. Knobel setzt ebenfalls ein solches Opfer an den heidnischen Herbstfesten in Asien voraus und findet demnach in unserm Verbot einen religieusen Brauch untersagt, einen unmittelbaren Gegensatz gegen heidnische Art und Weise. בַּשֵּׁל bezeichnet nach ihm hier einmal nicht blos das Zubereiten behufs des Opferns, sondern auch das Opfern und Sprengen selber. Allein vor allem entbehrt die Grundvoraussetzung selber, nämlich der betreffende heidnische Opfergebrauch jedes historischen Beleges. Wenn Knobel anführt, die alten Griechen und Römer hätten beim Herbstfeste der Dionysien dem Bacchus neben anderen Gaben auch einen Ziegenbock, den Nymphen aber eine Ziege, deren Hörner man mit Milch besprengte, dargebracht u. s. w., so zieht er ein zu entlegenes und fremdartiges Gebiet heran. Sodann führen die Gesetzestellen auf nichts derartiges. Der Zusammenhang führt nicht auf einen Gebrauch, der vor allem dem Herbstfeste angehört hätte; — denn, ganz abgesehn von unserer Stelle, die am deutlichsten dagegen spricht, sind doch auch Ex. 23 und 34 die eigentlichen Festvorschriften bereits vorher durch das: dreimal im Jahr soll all dein Männliches vor Jehovah, dem Herrn, erscheinen,

abgeschlossen und der Gegenstand der Gesetze wird dort gegen den Schluss hin sichtlich allgemeiner. Bezieht sich das nächstfolgende Ex. 23, 18 und 34, 15, wie allerdings am wahrscheinlichsten ist, vor allem noch auf das זֶבַח des Passafestes, so doch das sich daran anschliessende von den Erstlingen keineswegs grade und allein auf das Wochenfest. Erstlinge wurden ebensogut noch am Laubhüttenfest dargebracht. Vielmehr an das Recht des Herrn zuerst in Betreff der Schlachtung, die am Passafest in unmittelbarer und sofort sichtlicher Beziehung zu ihm geschieht, sodann in Betreff der Erstlinge, deren Beziehung zu ihm wenigstens noch hervorzuheben ist (indem sie nach dem Heiligthum gebracht werden), schliesst sich folgerichtig sein Recht selbst in Betreff des Mahles an, was man ohne sichtliche Beziehung zu ihm, daheim in der Familie geniesst. Die Worte selber aber sind nirgends geeignet, einen Gegensatz auch nur überhaupt gegen Götzendienst oder Aberglauben, eine Beziehung irgendwie auf Cultus erkennen zu lassen. Der Einwand von Spencer, dass wenn das Böcklein rein als Speise in Betracht käme, nicht an allen drei Stellen statt: „du sollst nicht essen“, „du sollst nicht kochen“ gesetzt sein würde, ist bedeutungslos. Lag das Gottwidrige vor allem in dem Kochen, so musste das Gesetz vor allem grade es in's Auge fassen. Grade der Ausdruck „kochen“ ist mehr wider als für Spencer. Was ferner den Zusatz des Sam. Textes betrifft, כי עשה ואת כובה שכח(?) ועברה היא לאלהי יעקב und den der Alex. ὃς γὰρ ποιεῖ τοῦτο, ὡσεὶ ἀσπάλακα θύσει, ὅτι μήγιμά (μίασμά) ἐστι τῷ θεῷ 'Ιακώβ, so war derselbe wahrscheinlich nur deshalb üblich geworden, damit er das ausdrücklich hervorkehre, was schon durch den Zusammenhang mit den Opfer- und Erstlingsgesetzen angedeutet schien: die gegensätzliche Bezeichnung Gottes aber als des Gottes Jacobs führt vielleicht darauf, dass man andern Göttern einen Maulwurf (ἀσπάλαξ), keineswegs aber, dass man ihnen ein Böcklein in der Milch seiner Mutter zu opfern pflegte. Der Zusatz will die Wichtigkeit des kleinen Verbots hervorheben, die leicht verkannt wurde, und doch schon durch die dreimalige Einschärfung desselben im Pentat. angedeutet war. Wenn Spencer aber meinte, die Wichtigkeit selber schon zeuge für ihn, so verkannte er gänzlich, dass das Mos. Gesetz, wie z. B. grade unser Cap. sehr sichtlich beweist, einen sehr zarten und scharfen Sinn noch für etwas anderes hat, als für den Gegensatz gegen Götzendienst und Aberglauben. Es versteht sich von selbst, dass es etwas anderes

beabsichtigt, als eine gute Kochanweisung zu geben, nämlich vom Gebrauch der weniger schmackhaften Butter statt des Oels abzurathen (J. D. Mich. Mos. R. IV S. 203 f.), eine Ansicht, die schon Calvin *leve ac paene frivolum* nennt. Aber das richtige deutet sich schon bei Philo, de carit. p. 711, Clem. Alex. strom. 2 p. 401, Aben-Esra, Calv., Gerh., Boch. (hieroz. I S. 727 f.), dann bei Baumg. an; nur ist der Ausdruck, das Gebot verbiete etwas, was für den symbolischen Sinn den Schein von *feritas* oder Unmenschlichkeit habe, zu allgemein und zu wenig treffend; das Unmenschliche verbietet es nur, sofern es etwas Un-, ja Widergöttliches ist. Widergöttliches ist aber der Genuss des in der Milch der Mutter gekochten Böckchens nicht sowohl, sofern er der Natur des Menschen widerstrebt, wie derjenige der unreinen Thiere, als vielmehr, sofern er nur durch Verachtung des von Gott geheiligten Verhältnisses zwischen Alten und Jungen ermöglicht werden kann. Das Böckchen in derselben Milch kochen, in der es sein Leben haben sollte, hiesse Gottes Ordnung gradezu umkehren, und eben deshalb mag sich, wenn die Mittheilung des Karaiten richtig ist, jener Aberglaube an diese Zubereitungsweise angeschlossen haben. Nur nach dieser Auffassungsweise sind die sichtlich sehr verwandten Gebote c. 22, 6. 7 und 9—11 wirklich parallel. Sie sind es so sehr, dass unser Verbot, wenn nicht grade als Speiseverbot gefasst, auch bei ihnen stehen könnte.

V. 22—29.

Zum andern haben die Israeliten zur Verherrlichung des göttlichen Namens durch Speise und Trank positiv das zur Darstellung zu bringen, dass sie nicht von sich selber, dass sie vielmehr aus des Herrn Hand, gleichsam als seine Haus- oder Tischgenossen leben, — und vermögen dies sowohl und ganz besonders durch die Festmahlzeiten vor seinem Heiligthum, v. 22—27, als auch durch die in der eigenen Stadt, v. 28 und 29 im je dritten Zehnten-Jahre. Von den h. Mahlzeiten sind aber hier nur diejenigen vom Zehnten zu berücksichtigen, weil sich diejenigen von den Erstgeburten als von einer ganz besondern Bedeutung für einen andern Zusammenhang, nämlich für das Ende des folg. Cap.'s, besser eignen. Cap. 14 und 15 mussten sich in die Zehnten- und Erstgeburten-Mahlzeiten theilen. v. 22. „Verzehnten sollst du all deinen Getreideeingewinnst, der dem Acker entsprosst, alljährlich!“ Vergl. Lev. 27, 30 und Num. 18, 27.

Kommt die Verzehntung hier schon insofern in Betracht, als auch sie ihrerseits das Bekenntniss ablegen will, dass aller Eingewinnst im Grunde des Herrn sey, so besonders als Grundlage für die sich zumeist grade an sie anschliessenden h. Mahlzeiten in v. 23. Den so bestimmten Ausdruck: „verzehnten sollst du“ hätte Moses aber schwerlich gebrauchen können, hätte er nichts weiter gemeint: als: „einen Theil sondere dir zum Festmahle aus.“ תְּבוּאַת זַרְעֶ ist nicht der Ertrag, den der Saame, die Aussaat, liefert, sondern der Ertrag an Saamen, der Getreideertrag, wie der folgende Zusatz beweist, vergl. Ew. §. 287^{e}. זֶרַע wie z. B. Lev. 27, 30 in demselben Gesetz. הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה ist nicht: „der (als Aussaat) nach deinem Acker hinauskömmt (S. Schmidt). יָצָא im Sinn von „aus etwas hervorgehn“ regiert, wie so häufig, auch hier den Accus., vergl. Gen. 9, 10: 34, 24: 44, 4: Ex. 1, 5 etc.: Ew. §. 290^{e}. Zu שָׁנָה שָׁנָה Ew. §. 313^{a}. — v. 23. „Und iss vor dem Herrn deinem Gott!“ Dieselbe Vorschrift, die 12, 6 ff. um des Ortes des Essens willen vorkam, kehrt hier um des Essens selber willen, über dessen Bedeutung dort zu vergl., wieder. Ueber das Uebrige, was hier in Betracht kömmt, s. S. 60 — 66. „Damit du fürchten lernest den Herrn, deinen Gott“ — nämlich indem du dich durch das Bekenntniss deiner Abhängigkeit von ihm immer mehr an das Abhängigkeitsgefühl gewöhnst. Die Furcht war aber schon 4, 10 das Höchste, auf dessen Erlernung alles ankam. — v. 24. Damit die Anordnung für alle ausführbar sey, lässt Moses die Verwandlung der Naturalien in Silber zu. „Wenn dir der Weg zu weit ist (wie c. 19, 6), wenn du es — nämlich alles im vorigen v. Angeführte — nicht tragen kannst, wenn der Ort zu fern von dir . . ., wenn dich segnen wird der Herr dein Gott“: v. 25: „so gieb es hin für Silber, und binde das Silber in deine Hand“ — prägnant für: in einen Beutel und so in die Hand, vergl. 2 reg. 5, 23, — und gehe zu dem Ort etc. v. 26. „Und gieb das Silber hin für alles, was deine Seele begehrt“, — die Seele als Sitz des Verlangens, Hungers etc., vergl. zu 5, 18, — „für Rinder etc., und freue dich, du und dein Haus.“ Moses ermuntert deshalb so ausdrücklich, sich zu freuen, weil man ohnedem den Herrn statt zu ehren, verunehren würde. Hat der Mensch auch viel Ursach, über sich selber betrübt zu seyn, so doch nur desto mehr, sich des Herrn zu freuen, und durch Freude seine Leutseligkeit thatsächlich zu preisen. Das: „du bereitest vor mir einen Tisch gegenüber meinen Feinden, salbest mit Oel mein Haupt“ etc., muss Jeder in seiner Weise rühmen

können. — v. 27. „Und den Leviten, welcher in deinen Thoren, sollst du nicht verlassen", — sondern bei den Mahlzeiten mitzuziehn, c. 12, 18. Der Levit zieht leicht mit den zum Heiligthum Pilgernden mit, um dort den h. Dienst verrichten zu helfen, cf. 18, 6. Diese Mahnung zur Mildthätigkeit schliesst sich eng an das Vorhergehende an. Eine Freude, die das Herz nicht willig machte, Freude zu stiften, wäre keine wahre. Ein Schuldbekenntniss dagegen, was sich gern in eine Schuldabtragung verwandelt, verherrlicht den Herrn recht eigentlich. An den Leviten aber kann man und soll man abtragen, was man Gott schuldet. Nur ihm, nicht seinen Vertretern oder Schutzbefohlenen, Achtung beweisen zu wollen, ist ein Widerspruch in sich selbst. „Denn er hat keinen Theil und kein Erbe mit dir" wie 18, 1.

V. 28 und 29. Im je dritten Jahr soll man sich als den vom Herrn Ernährten dadurch bekennen, dass man alles, auch das sonst zur eigenen Mahlzeit am Heiligthum Verwandte den Leviten und Armen überlässt, am Heiligthum aber, wie c. 26, 12 f. hinzugefügt wird, an Stelle des thatsächlichen ein Wortbekenntniss ablegt. Das je dritte Jahr soll also mehr Zehntenabgabe haben, als die übrigen, und heisst daher auch 26, 12 Zehntenjahr, κατ' ἐξοχήν. v. 28. „Gegen das Ende von je drei Jahren bringe hervor allen Zehnt deines Eingewinnstes in diesem Jahre und lass ihn in deinen Thoren!" מִקְצֵה und מִקֵּץ cf. 15, 1: Jer. 34, 14 et al. ist „am" oder „gegen das Ende." *Saepe dicitur de tempore, in quo, notatque partem temporis nominati intrinsecam* (H. Mich. zu 1 reg. 19, 10), wie z. B. gleich aus 15, 1 erhellt, ebenso aus Jos. 3, 2 vergl. mit 1, 10. 11. Die Meinung ist: im dritten Jahre, wie es in der Parallelst. 26, 12 ausdrücklich heisst, und zwar, wenn die Erndte gehalten ist. Von wo ab das dritte zu zählen ist, bestimmt sich allerdings zunächst durch den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden; also: nachdem man zwei Jahre Zehntenmahlzeiten am Heiligthum gehalten hat. Diese Zeitbestimmung ist aber dennoch ganz vage, wenn nicht durch irgend etwas anderes hinreichend festgestellt wird, in welchem Jahr man mit den Zehntenmahlzeiten anzufangen habe. Dass die verschiedenen Theile des Volks in verschiedenen Jahren hätten anfangen dürfen, ist unannehmbar. Jene Feststellung ergiebt sich vom Sabbathsjahre aus, an welches zu denken auch Cap. 15 veranlasst, ist aber dennoch für unser Buch nur dann vorhanden, wenn, wie in der Einl. nachgewiesen worden ist, auch nach ihm das Sabbathsjahr durch Einstellung der Feldarbeit gefeiert werden sollte,

vergl. Hottinger, de decimis p. 193. Dann verstand es sich von selbst, dass das je siebente Jahr keinerlei Zehntenabgabe, auch keine Zehntenmahlzeiten hatte, dass also die Zehntenmahlzeiten jedes Mal mit dem auf das Sabbathsjahr folgenden Jahre anfingen. Dass man allen Zehnt hervorbringen solle, verlangt Moses mit Beziehung auf die vorhergehende Verordnung; er meint: nicht blos den gewöhnlichen, den man unter allen Umständen für die Leviten hervorzubringen hat, sondern auch die Zugabe, die man sonst zu Festmahlzeiten verwenden soll; er hebt also durch כָּל־ das vorhergehende Gebot in v. 22 für das je dritte Jahr auf, vergl. S. 63. תְּבוּאָתְךָ hat Sakef und Munach zugleich, indem letzteres ein blosses Metheg vertritt, Ew. §. 97ᵐ S. 181. הִנִּיחַ deponiren, wie 26, 10. — v. 29. „Und es komme der Levit, denn er hat keinen Theil und kein Erbe mit dir, und der Fremdling und die Waise und die Wittwe, die in deinen Thoren sind, dass sie essen und satt werden.“ Wäre c. 26, 12 so zu con-struiren, wie einige alte Vers., z. B. die Alex. u. Vulg. construirt haben: „wenn du vollständig den ganzen Zehnt deines Einkommens im dritten Jahr gezehntet haben wirst, so gieb dem Leviten und dem Fremdling“ u. s. w., so wäre die Gleichberechtigung des Fremdlings u. s. w. an unserer Stelle nur scheinbar; wir hätten nur eine sehr summarische Ausdrucksweise. Aber jene Constructionsweise ist zweifelsohne nicht richtig. Die Gleichberechtigung ist für das je dritte Jahr in der That ausgesprochen. Doch ist nicht zu übersehn, dass der Fremdling etc. nachgestellt und nur wie ein Anhang behandelt wird. Der Sinn ist: wenn etwa auch ein Fremdling etc. vorhanden seyn, und — wie sich von selbst versteht — hülfsbedürftig auf Unterstützung Anspruch machen sollte — dann soll für ihn im je dritten Jahre ebensogut Sorge getragen werden, wie für den Leviten. Man wird unsere Verordnung sofort richtig würdigen, sowie man davon ablässt, die modernen Paupertätsverhältnisse auf die Zustände der älteren Zeiten Israels zu übertragen. Das Gesetz verlangt eigentlich, vergl. im gleich folgenden Cap. v. 4, dass es, wenn auch Dürftige, die mit milder Rücksicht behandelt werden müssen, cf. v. 11, so doch keine eigentlich Arme in Israel geben solle, die gradezu von der Unterstützung Anderer leben, und setzt auch voraus, dass deren in der That keineswegs viel seyn würden, z. B. Ex. 23, 11, nach welcher St. das im Sabbathjahr von selbst Wachsende für sie nicht blos als ausreichend, sondern als mehr als das in Aussicht steht. So thut also ihre



Gleichberechtigung an uns. St. den Leviten, deren Zahl jedenfalls als unverhältnissmässig grösser beanschlagt werden durfte, keinen wirklich in Betracht kommenden Abbruch: sie thut es um so weniger, als das, was man sonst zu den h. Mahlzeiten das Jahr hindurch zu verwenden hatte, zum eigentlichen Zehnt hinzukam, als auch der Zehnte immerhin eine relative Abgabe war, die, wenn nur überhaupt ein milder Sinn gegen die Unterstützungsbedürftigen gepflegt wurde, leicht reichlicher und besser ausfiel. Allerdings lag es nun im Interesse der Leviten, ihrerseits möglichst mit darauf hinzuwirken, dass man von vornherein mit den von Gott selbst geordneten Mitteln, mit der Ueberlassung des von selbst Wachsenden im Sabbathjahr, mit der Stundung der Schulden und der Bereitwilligkeit zu borgen, vergl. zu 15, 7f., das Anwachsen der Zahl der Armen gewissenhaft hinderte. Aber nur um so angemessener war unsere Verordnung. War doch auch überhaupt die Möglichkeit der Existenz der Leviten an die Aufrechthaltung der Frömmigkeit gebunden. Wenn man hier wegen der besonderen Rücksicht auf die der Unterstützung Bedürftigen, die sichtlich den Ausnahme-Usus des dritten Jahres hervorgerufen hat, eine Verwandlung des eigentlich religieusen Instituts in eine blosse Wohlthätigkeitseinrichtung gefunden hat, so hat man also nach dem Bisherigen, wonach die Leviten bei Weitem die Hauptsache bleiben, geirrt: — man hat es aber auch nach 26, 13, wonach der Hausvater alles, was er gegeben hat, ausdrücklich ein קֹדֶשׁ nennen soll. Selbst auch das, was man den Armen giebt, soll man ihnen als etwas Gott Geschuldetes geben: man soll sich, indem man ihnen giebt, statt sich zu überheben, als einen Schuldner des Herrn bekennen. — Der Schluss: „damit dich segne der Herr“ etc. ruht auf der ewigen Wahrheit, dass sich ebenso das Geben wie das Vergeben von Seiten Gottes nach dem Maasse desjenigen von seiten der Menschen richtet, 2 Cor. 9,6.

Cap. XV.

Die Erweiterungen des Sabbathgebotes geben sich als solche schon dadurch zu erkennen, dass sie nicht blos auch ihrerseits Zeiten, sondern auch grade den je siebenten Abschnitt der verschiedenen Zeitperioden als heilig behandeln. Durch das Passafest empfängt freilich vor allem der Anfang wie der Wochen, so auch der

Monate, ja des ganzen Jahres seine Weihe; von seinem Sabbath ab aber werden zunächst 7 × 7 Tage gezählt, und der Verlauf derselben wird durch einen besonders beigegebenen Festtag, das sogenannte Wochenfest, bemerklich gemacht. Es sind bis dahin 6 Siebente von Wochentagen verflossen, so dass die Feier dem siebenten Siebent zufällt, es einleitet und als heilig kenntlich macht. Sodann wird ganz besonders sichtlich der siebente Monat ausgezeichnet, wie durch das Hallfest an seinem Anfangstage, und durch das Sühnfest an seinem zehnten, so namentlich durch das Laubhüttenfest, was vom 15ten ab 7 Tage währt, und am achten die Azarah als den Abschluss aller Jahresfeste nach sich zieht. Ferner ist das je siebente Jahr heilig, nämlich sowohl das allgemein siebente, das Sabbathjahr, als auch das speciell für einen Knecht vom Anfang seiner Knechtung ab siebente, und endlich das nach 7 × 7 folgende, das funfzigste, als das Jobeljahr. Vergl. Ewald, comment. de feriarum Hebraeorum origine ac ratione, 1838, herausg. in der Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes, tom. III. S. 426 ff. und Kranold, comm. de anno Hebraeorum jobileo, Gott. 1837. Während aber Lev. 23. 25 die vom Sabbath und Passafest aus aufsteigende Anordnung inne gehalten ist, zieht Moses hier in c. 15 und 16 die umgekehrte vor. Er berücksichtigt zunächst in c. 15, 1—11 das Sabbathjahr, sodann c. 15, 12—18 das siebente Jahr der Knechtschaft, und zuletzt, in c. 15, 19—23 schon vorbereitend, in c. 16 ausdrücklich die Jahresfeste. Er gewinnt dadurch in gewisser Beziehung einen Fortschritt vom Niedern zum Höhern und Höchsten. Sieht man vom Sabbath selber ab, der als die Grundlage aller übrigen heiligen Zeiten das Sabbathliche am prägnantesten an sich hat, so lässt sich ein Fortschritt des sabbathlichen Gepräges von dem je siebenten Jahre aus, welches mit sammt dem Jobeljahr in noch weiterer Peripherie gewissermaassen eine grosse Einrahmung der übrigen und eigentlichen Festzeiten, der Jahresfeste, hergiebt, durch die Jahresfeste hin bis zur Laubrüst nicht verkennen. Die Ruhe des je siebenten Jahres hat noch einen sehr unbestimmten Character; es wird nur die Feldarbeit eingestellt; diejenige an den Jahresfesten gestaltet sich durch die Festwallfahrten ausgesprochener als eine, die den Herrn meint.

Was zunächst das Sabbathjahr betrifft, und zwar die eigentliche Feier desselben, so besteht dieselbe nach Ex. 23, 10. 11 und Lev. 25, 2—7 darin, dass man weder den Acker, noch auch den Weinstock und Oelbaum in Anspruch nimmt,

vielmehr das von selbst wachsende den Armen, und das übrig bleibende den Thieren des Feldes überlässt. Da S. 18 und auch sonst davon ausgegangen ist, dass sich die Verordnung in Cap. 15 als Ergänzung auf's engste an die Einstellung der Feldarbeit anschliesst*), so sey hier noch folgendes bemerkt. Man darf die Schwierigkeit, die eine solche Feier allerdings hat, mit Hupfeld (*de primitiva . . festorum . . . ratione*, comment. III) nicht dahin übertreiben, dass sie einen Grund abgiebt, aus Ex. 23, 10. 11 einen andern Sinn herauszupressen, als bisher Alle darin gefunden haben, als hätte man nicht den Acker, sondern nur seinen Ertrag im je siebenten Jahre (in etwas) freilassen sollen, und Lev. 25, 2—7 dann wegen des entschiedenen Widerspruchs für das Machwerk eines *scriptor* zu halten, der mehr *ingenii lusibus, quam rerum naturae vitaeque rationibus* nachgehängt habe. Man würde sich das, was man dem *scriptor* von Lev. 25, 2—7 Schuld geben müsste, nur allzusehr selber zu Schulden kommen lassen. Nicht blos Lev. 26, 34. 35. 43, sondern auch 2 Par. 36, 21 wird die Nichtfeier als eine durch das Exil nachzuholende Versäumniss angesehn. Fand doch auch die Feier wenn nicht schon in der vorexilischen, so doch in der nachexilischen Zeit sicher statt. Schon Nehemias und seine Zeitgenossen (Neh. 10, 31) verpflichteten sich zu ihr. Und in Alexanders Zeit findet sie sich nicht blos bei den Juden, sondern auch bei den Samaritern, Jos. antiqu. XI, 8, 6, ebenso findet sie sich in der Maccabäer und Herodier Zeit, 1 Macc. 6, 49. 53: Jos. Antt. XIII, 8, 1: XIV, 10, 6: XIV, 16, 2: XV, 1. 2: bell. jud. I, 2. 4. Vergl. auch Philo bei Eus. praep. ev. VIII, 7 und Tac. hist. V, 4. In unsern Gegenden muss der Acker sogar noch öfter als das je siebente Jahr ruhen. Dass die Israeliten ihn alle zu gleicher Zeit ruhen lassen sollten, dieser Umstand begründete keine wesentliche Abweichung. Man musste sich, wenn einmal diese Ordnung feststand, leicht darauf einrichten können. Allerdings aber ist es gar nicht Mosis Absicht, das man eigens Einrichtungen dazu treffen soll, und diejenigen handeln wenig in seinem Sinn, welche die Möglichkeit der Feier auf Grund von menschlichen Vorsichtsmaassregeln nachzuweisen suchen. Die ausserordentliche, von

*) Auch Knobel zu Lev. 25, 2—7 findet in uns. Cap. statt Abrogation blosse Erweiterung, ist aber nicht consequent genug, um ähnlich auch die übrigen Abweichungen des Deut.'s von den vorderen Büchern zu erklären, z. B. die in Betreff der Einkünfte der Priester und Leviten, cf. zu Lev. c. 8.

Gott geschenkte Fruchtbarkeit des Landes soll nach ihm die Feier ermöglichen, Lev. 25, 20—22, und zwar speciell die im je sechsten Jahre. War dieselbe nicht vorhanden — und fehlen sollte es an ihr, sobald das Volk abtrünnig würde, vergl. z. B. c. 11, 17 — so folgte eigentlich, dass man die Feier weder vollziehn konnte, noch sollte. Es zeigt sich auch hier, was schon in Betreff des Sabbaths bemerkt werden musste, dass die Beobachtung der sabbathlichen Zeit nach dem Sinn des Gesetzes voran eine Vergünstigung von seiten Gottes war, die unter Umständen zurückgenommen werden konnte, nicht eine Pflichtleistung von seiten des Volks, die unter allen Umständen vollzogen werden musste. Die Verordnung des Sabbathjahrs lag in dieser Beziehung mit derjenigen in Betreff der vollständigen Ausrottung der Canaaniter in einer Linie. So darf man auch nicht verkennen, dass die Nichtbeschäftigung während eines ganzen Jahres ein wirklich bedeutender Uebelstand werden musste, sobald es an der rechten Grundlage in der Gesinnungsweise fehlte, sobald man nämlich nicht Lust hatte, sich gründlich mit Gottes Gesetz bekannt zu machen. Fehlte es aber daran nicht, so war die Musse nur heilsam, ja ein wahres Bedürfniss. Das Studium, was die geoffenbarte Religion als solche verlangte, und die Bildung, die sie in ihrem Gefolge hatte, waren ebensosehr im Stande, eine solche lange Zeit wirklich gut zu verwenden, als sie nicht im Stande waren, ihrer zu entbehren. Unter einem unausgesetzt bäuerlichen Leben hätten sie, wie jedes höhere Streben überhaupt, hinsterben müssen. Anregung zu der Beschäftigung mit dem Gesetz in diesem Jahre gab namentlich die gleich für den Anfang desselben, nämlich für das Laubhüttenfest c. 31, 10. 11 angeordnete öffentliche Vorlesung der Thora, und anleiten dazu konnten leicht die durch die Zehnteneinnahme überall hin vertheilten Leviten. — Was aber den eigentlichen Zweck und die höhere Bedeutung einer so grossartigen Arbeitseinstellung betrifft, so ist es nur vom Uebel, menschliche Klugheit dahinter zu suchen, als hätte Moses die Anlegung von Magazinen (D. Mich.), oder die Jagd (Hug.) befördern wollen. Das Sabbathjahr muss dasselbe im Grossen wollen, was der Sabbathtag im Kleinen, also den Herrn, der nach seiner Schöpfung Ruhe und Herrlichkeit genoss, und Ruhe, Erquickung und Freude auch für seine Creaturen wollte, vergegenwärtigen, durch die Erhebung zu ihm die irdische, materialistische Gesinnung, das sich Jagen und Plagen um weltlichen Gewinns willen überwinden, und der Unterdrückung der Aermeren,

welche die Folge jener Gesinnung zu sein pflegt, vorbeugen. In zweiter Linie mag man dann auch herbeiziehn, was z. B. Joh. Gerhard hervorhebt: *admonebantur Israelitae hac lege, annuae fertilitatis causam non esse aliam, quam Dei benedictionem, ac in sabbatho aeterno bonorum omnium ubertatem secuturam. Denique voluit Israelitarum fidem probare, an a Dei providentia unica pendere et vitae sustentationem ipsi firma fiducia concredere velint.* — Die Erinnerung an den ewigen Sabbath, nämlich an die Ruhe, Erlösung und Erquickung der messianischen Zeit, die die Aelteren, z. B. auch Goodwin (de ritibus Hebr. III c. 9) und seine Herausgeber Reizius und Carpzow, s. bei Hupf. l. c. p. 3, hervorheben, schloss sich allerdings sehr naturgemäss an; wie sehr das Jobeljahr in dieser Beziehung weissagend wurde, tritt bei den Propheten ganz sichtlich zu Tage, vergl. Jes. 61, 2: Jer. 11, 23: 23, 12: 48, 44. — Ueber das Verhältniss der betreffenden Verordnungen in den vorderen Büchern zu der unsrigen vergl. S. 18.

V. 1—11.

Das Sabbathjahr. v. 1—6. Um zunächst dem naheliegenden Uebelstande zu begegnen, dass man um der Einstellung des Ackerbaues willen den Schuldner bedrängen möchte, macht Moses das Sabbathjahr zugleich zu einem Jahr der Schuldenstundung. Gewöhnlich versteht man, er thue es, weil der Schuldner in diesem Jahre wegen Mangels an Eingewinnst und Erwerb nicht zahlen konnte. Allein diese Fassung entspricht weniger der ganzen Art unseres Buchs. v. 1. „Im je siebenten Jahre sollst du eine Lösung halten.“ מִקֵּץ wie 14, 28. עָשָׂה ähnlich, wie es in Beziehung auf Feste vorkömmt, cf. 5, 15 und 16, 10. Mit שְׁמִטָּה meint Moses hier nur diejenige Lösung, die er im Folgenden explicirt; dennoch bezieht er sich zugleich deutlich genug auf die Anordnung in Ex. 23, 10. 11 zurück, wo voran das Verb. שמט gebraucht ist; wie schon durch die Zeitbestimmung lässt er also noch bestimmter durch den Ausdruck unser Gesetz als auf das Sabbathjahr bezüglich erkennen. Ein eigentlicher Name war für dasselbe noch nicht gewöhnlich geworden. Lev. 25, 5 findet sich die Bezeichnung שְׁנַת שַׁבָּתוֹן, wie es denn auch in v. 4 dort heisst: im siebenten Jahr soll ein Sabbath Sabbathon dem Lande seyn. In unserm Buch aber gebraucht Moses schon bestimmter die andere שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה, v. 9 und besonders 31, 10, die dann auch durchgehends im Talmud ange-

wandt ist. — v. 2. „Und darin besteht die Lösung" — זֶה דְּבַר: *haec est ratio* cf. 19, 4: 1 reg. 9, 15 — „nachlassen soll jeder Inhaber eines Darlehns seiner Hand, was er dargeliehen seinem Nächsten." Der Inf. שָׁמוֹט statt des Imper. wie 5, 12. שָׁמַט ist loslassen, cf. 23, 11: Jer. 17, 4; auch reflexiv, 2 Sam. 6, 6; im Arab. سمط den Schuldner entlassen. Die Frage, ob ein Loslassen für immer, ein wirklicher Erlass der Schulden, oder ein zeitweiliges, eine blosse Stundung gemeint sey, entscheidet sich schon nach Ex. 23, 11, wo an eine Loslassung des Landes für immer gar nicht gedacht werden kann, und dann besonders nach dem Zusatze hier: nicht soll er bedrängen seinen Freund und seinen Bruder, wonach nicht das Schuldnerverhältniss überhaupt, sondern nur das Drückende desselben aufgehoben werden soll. Nach diesem Zusatze, der sich deutlich als Erklärung giebt, ist nicht einmal jegliches Einfordern der Schuld verboten. Hätte ein völliger Erlass stattfinden sollen, so müsste er auch schon in den vorhergehenden Büchern erwähnt seyn; für die Hülfsverordnungen, auf welche sich das Deut. durchweg beschränkt, wäre er etwas viel zu tief eingreifendes. Das Gesetz eines völligen Erlasses wäre zudem nicht blos unzweckmässig gewesen, — statt den Armen wirklich zu Gute zu kommen, hätte es alle Wohlhabenderen veranlasst, wenn sie nicht eine ganz besondere und unter den Menschen gewiss höchst seltene Nächstenliebe gehabt hätten, sich von vornherein vor allem Verborgen auf's Aeusserste zu hüten, — sondern auch unsittlich; es hätte nicht blos, wie schon D. Mich. (M. R. III §. 159) hervorhebt, leichtsinniges Schuldenmachen befördert, sondern auch die Begriffe von der Heiligkeit des Eigenthums, die sonst im Pent. so entschieden gepflegt werden, verwirrt. Nach Ps. 37, 21 ist es das Geschick der Gottlosen, zu borgen und nicht bezahlen zu können. Nicht einmal für das Jobeljahr hat man ein Recht, den vollständigen Erlass angeordnet zu finden. Man kann sich dafür auf weiter nichts als auf die Worte des Jos. Antt. III, 12, 3: ἐν ᾧ οἱ χρεῶσται τῶν δανείων ἀπολύονται, berufen, mit denen, wenn sie wirklich auf mehr als eine Stundung gehn, die Tradition bei den Rabbinen keineswegs übereinstimmt. Maimonides sagt: *praestat sabbathi annus jubilaeo eo, quod remittit debita, jubilaeum vero non.* Die Talmudisten haben allerdings nach ihrer Aengstlichkeit in uns. St. einen vollständigen Erlass verstanden (Mischna Schebiith 10, 1, womit Philo Opp. II p. 277. 284 zu vergl.). Drusius (comm. ad loc. diff. Deut. c. 7, 3) sagte: *sunt,*

qui eo anno penitus remissa fuisse debita censent. Einige, wie Calmet und H. Mich., sind unentschieden. Vater findet den gänzlichen Erlass wahrscheinlicher; Grotius nimmt ihn für das gewöhnliche Darlehn an. Hier. Pagninus, Vatablus, Arias Mont. übersetzen: *remissio,* Luth. Erlassjahr und Bonfrère, J. Gerh. und Ad. Osiander erklären sich ebenfalls ausdrücklich für Erlass. Aber viele christliche Ausleger, wie Paulus Burg., Calv., Piscat., Tossanus, Cler., D. Mich., Dathe, Rosenm., Baumg. sind nichtsdestoweniger entschieden für die Stundung gewesen. Hupfeld l. c. p. 21 giebt zu, dass unsere St. an sich diese Auffassung nicht abweise. Was ihn hindert, sie anzuerkennen, ist nur seine Auffassung von Ex. 23, 11, und seine Voraussetzung, dass hier nicht eine Ergänzung zu den vorderen Verordnungen, sondern eine Abänderung, die als blosse Stundung nicht hinreichend entsprechen würde, gegeben sein soll. Wenn Einige sich gegen sie auf v. 8 und 9 berufen haben, so hat schon Calvin grade aus diesen vv. für sie argumentirt: handelte es sich um gänzlichen Erlass, so würde, behauptet er, in v. 8 nicht noch erst lange von Verborgen die Rede seyn. — Das Object der Stundung wird übrigens durch das: jeder Inhaber eines Darlehns seiner Hand, welches er dargeliehen etc. auf das, was man bestimmt in Folge eines Verleihens zu fordern hat, beschränkt, mochte es auch billig sein, in Beziehung auf Aehnliches ähnlich zu verfahren. J. Gerh. bemerkt: *ergo non debebat haec lex extendi ad debitum ex venditione, ex injuria, ex re accepta sive ad commodatum vel simile quippiam.* יָדוֹ ist mit מַשֵּׁה nicht blos den Vocalen und Accenten, sondern auch dem Sprachgebrauch nach (מַשָּׁא כָּל־יָד Neh. 10, 32) zu verbinden, nicht als Object mit dem Verb. שָׁמוֹט (Dathe, Rosenm., Hupf.), und zwar um so weniger, als letzteres nach Ex. 23, 11 nicht das, womit man (die Hand), sondern das, was man festhält, als Object bei sich haben wird. Das Object folgt im Relativsatz: welches er (nicht: welcher) dargeliehn. Nämlich sowohl das Kal נָשָׁה, cf. Neh. 5, 10 et al., als auch das Hiph. — ausser an uns. St. auch c. 24, 10 — können mit dem Accus. dessen verbunden werden, was man verborgt, und bei Jemand — so נָשָׁה mit בְּ — anlegt. Das וְאֶת־אָחִיו erinnert steigernd daran, dass die Mitisraeliten nicht blos Freunde, sondern sogar Brüder sind. — In dem Begründungssatz: „denn ausgerufen ist (nämlich dann im Anfang des Jahrs) eine Lösung dem Herrn“ steht קָרָא impersonell, vergl. z. B. Gen. 11, 9. Nach Analogie des Jobeljahrs,

Lev. 25, 10, dürfte das Sabbathjahr an einem seiner ersten Festtage, da es zweifelsohne ebenfalls vom siebenten Monat ab gerechnet wurde, am Versöhnungstage öffentlich angesagt sein. „Dem Herrn" s. v. a. ihm zu Ehren, zu seiner Vergegenwärtigung.

V. 3. „Den Fremden magst du bedrängen; was du aber bei deinem Bruder hast, das lasse deine Hand los!" Hat Moses diejenigen Fälle im Auge, wo man wegen des Nichteingewinnstes Geld gebrauchte, um sich durch Kauf zu versorgen, wie von vornherein angenommen wurde, so hat dieser v. nicht jenen Schein des Fremdenhasses, der trotz c. 23, 21 im Pent. befremden müsste. Er giebt nur die Anweisung, wo man dann nöthigenfalls Geld hernehmen soll, und zwar eine, die nicht gegen die Billigkeit, geschweige gegen die Gerechtigkeit verstösst. Die Fremden waren nicht behindert, im Sabbathjahr Einnahmen zu machen, und hatten auf die Ruhe, die der Herr gewährte, keinen Anspruch. Es handelt sich, vergl. zu 14, 21, um den נָכְרִי, nicht um den גֵּר. Ueber die Voraussetzung, dass Israel den Fremden borgen werde, die auch c. 23, 21 gemacht wird, s. v. 6. — v. 4. „Nur dass nicht ein Armer in dir seyn soll." Mehrere Auffassungen, wie z. B. die der Alex., die einfach mit ὅτι beginnt, die von Vatabl. und Rosenm.: „nur dann nicht, wenn nicht", und die von Delgado: „selbst wenn auch nicht" werden schon durch אֶפֶס כִּי ausgeschlossen, was stets s. v. a. „nur dass" (nur ist zu merken, dass), die von Cler. und H. Mich.: „jedoch würde kein Armer bei dir sein, wenn du nur" etc. empfiehlt sich wegen der hypotethischen Fassung nicht. Die von Calm., Baumg. u. A., auch von Hupfeld: „nur (jedoch) wird kein Armer in dir sein — auch trotz des Schuldennachlasses nicht — wonach die Worte eine göttliche Veranstaltung in Aussicht stellen, wird widerlegt durch v. 11, wonach die betreffende göttliche Veranstaltung eine entgegengesetzte seyn wird. Das Fut. ist mit Pagnin, Bonfr., Corn. a. L., J. Gerh., Ad. Osiand. und Vater imperativisch zu nehmen: nur dass nicht seyn soll, deutet also etwas an, wonach Israel stets zu streben hat, trotzdem, dass es der Herr nach v. 11 nie ganz wird zu diesem Ziele gelangen lassen können. Indem Moses in den vorhergehenden vv. hin und wieder Dürftigkeit in Israel vorausgesetzt, also Armuth scheinbar erlaubt hatte, fügt er hinzu: nur dass man stets dahin streben muss, dass man weder selber verarmt, noch auch Andere verarmen lässt. Schon Ex. 22, 24: Lev. 25, 35: cf. Deut.

23, 20 war verboten worden, durch Zinsforderung zur Verarmung der Dürftigen beizutragen: nach uns. St., besonders auch nach v. 7—11 muss man auch durch Bereitwilligkeit zu leihen und zu unterstützen, dagegen zu Hülfe kommen. Der Begründungssatz: „denn segnen wird dich der Herr“ will demnach sagen: denn Mittel zur Unterstützung wird der Herr reichlich darreichen — und die Versicherung in v. 5: „wahrlich wenn du nur recht hörst auf die Stimme des Herrn“ etc. will hervorheben, dass Israel in der Noth derer, die es nicht hinreichend unterstützen kann, seine eigne Schuld zu erkennen hat, was ohne Zweifel die besste Art ist, gegen Arme milde zu stimmen. — In v. 6 aber nimmt Moses seine Begründung aus v. 4 wieder auf: „denn der Herr, dein Gott, hat dir Segen bestimmt.“ Das Praet. בֵּרַכְךָ, wie so häufig נָתַן, cf. Gen. 1, 29, von dem im göttlichen Rathschluss bereits vollzogenen Segen. Die Weltordnung ist schon darauf angelegt; der Segen ist gleichsam schon unterwegs, und es kömmt nur noch darauf an, dass er nicht aufgehalten werde. „Wie er dir geredet hat“ vergl. zu 1, 11. „Und du verleihst“ — eigentlich: du machst Pfand geben, nämlich um dafür zu entleihen, cf. 24, 10 — „während du nicht leihest, und herrschest über viele Völker, während sie nicht über dich herrschen.“ Das Herrschen ist hier das aus der Ueberlegenheit an Reichthum resultirende, vergl. 28, 1. Da der Reichthum aber abhängig gemacht ist von der Frömmigkeit, so erhellt um so mehr, wie er eine solche Folge nach sich ziehn kann. Innere und äussere Ueberlegenheit werden zusammen wirken, um ein so grossartiges Resultat zu Stande zu bringen. Das Israel's herrliche Endaussicht. Wird es in dem Wenigen treu befunden, so soll es über viel gesetzt werden. In dem Irdischen deutet sich zudem schon das Himmlische an. Es ist genug, dass sein Gott überhaupt ein Gott des Reichthums ist, der sein Volk gern freigebig ausstattet. Joh. Gerh. bemerkt: *corporalis illa opulentia fuit typus spiritualis opulentiae in Novo Test., quod piis non desit ullum charisma, 1 Cor. 1, 7, quin et charismata gratiae et doctrinae aliis communicant, et sic spiritualiter foenerantur, dominantur etiam peccato, Satanae, morti et inferno.*

V. 7—11. Um weiter dem Uebelstande zu begegnen, dass man um der eben angeordneten Stundung willen in der letzten Zeit vor dem Sabbathjahr sich von vornherein vor dem Verborgen hüten möchte — denn nicht blos völliger Erlass, wie man öfter voraussetzt, sondern schon die Aussicht, das Verborgte auf längere

Zeit ausstehn lassen zu müssen, konnte leicht vom Verleihen abhalten, — schärft Moses die nöthige Bereitwilligkeit ausdrücklich ein. Obwohl er zunächst in v. 7 und 8 nur angiebt, in welcher Weise man das in v. 4 angedeutete Ziel zu erstreben, oder, wo es dennoch verfehlt ist, wenigstens annähernd zu verwirklichen hat, setzt er doch das zunächst im Allgemeinen Geredete in v. 9 und 10 alsbald speciell zum Sabbathjahr in Beziehung. v. 7. „Wenn bei dir seyn wird ein Armer aus der Zahl deiner Brüder", — אַחַד אַחֶיךָ ist gewissermaaassen ein Klassenbegriff geworden, so dass der einzelne durch מִן als einer aus dieser Klasse bezeichnet werden kann, — „in irgend einer deiner Städte, in dem Lande, welches der Herr dein Gott dir giebt", — s. v. a. da, wo der Herr dich so reich macht, und du ohne Wohlthätigkeit unverzeihlich undankbar seyn würdest, — „so verhärte dein Herz nicht und schliesse deine Hand nicht zu." Wie trefflich ist doch die Verbindung: da, wo dir der Herr seinerseits so viel, wo er dir ein ganzes Land giebt, also sein Herz weich sein lässt, da verhärte du dein Herz nicht. אִמֵּץ, eig. stark machen, kommt allerdings auf verhärten hinaus, cf. 2, 30, deutet dennoch aber sehr schön an, dass man dem Herzen gewissermaassen Gewalt anthun muss, um es zum Verschliessen der Hand zu veranlassen, dass also Hartherzigkeit desto strafwürdiger ist, während die blos natürliche Wohlthätigkeit noch keinen wahren sittlichen Werth hat. „Vor deinem Bruder, dem Armen": die wiederholte Bezeichnung des Armen als des Bruders ist äusserst beweglich, und deutet zugleich auch an, dass man ihm nicht blos irgendwie, sondern brüderlich wohlthun, dass man ihn, statt durch Herablassung abzustossen, in Wärme anerkennen und fesseln soll, vergl. v. 10. Welche Fülle der wichtigsten Momente, die theils zur Wohlthätigkeit bestimmen, theils ihr die rechte Gestalt geben müssen: der Armen Noth ist theilweis allgemeine Schuld, v. 5, und zwar auf demjenigen Lande, wo man sich als blossen Haushalter, und dennoch reich gesegnet und viel verpflichtet weiss; das Herz ist schon von Natur zur Wohlthätigkeit angelegt, und erkennt und hat zu erkennen in dem Leidenden einen Bruder, v. 7. Diese Momente müssen aber darum so vollständig und so bestimmt hintreten, weil ihre Grundlage so entschieden vorhanden ist, nämlich einerseits die Erkenntniss der durchgängigen Abhängigkeit von Gott, andrerseits diejenige der von Gott

geweihten Zusammengehörigkeit aller Volksmitglieder. Wie mächtig die Offenbarung die Mildthätigkeit zu pflegen geeignet war, zeigen St. wie Jes. 58, 7: Prov. 28, 27: Sir. 4, 1: 29, 1. 2: Mtth. 5, 42: Luc. 6, 35, und beweist theilweis selbst noch das heutige Judenthum. — v. 8. „Thue deine Hand ihm weit auf" — so der Inf. abs., die Alex. setzt den Plur.: ἀνοίξων τὰς χεῖρας σου, cf. Sir. 40, 5 — „und leihe ihm reichlich zur Genüge seines Mangels, der ihm mangelt." לוֹ legt es nahe, אֲשֶׁר zum Subj. zu machen, — vergl. Koh. 6, 2, auch 9, 8 und 1 reg. 17, 14; sonst ist es allerdings gewöhnlich, dass nicht das, sondern der Ermangelnde Subj. ist, wo dann חָסֵר den Accus., cf. 2, 7, aber auch, sofern ein „Fernseyn von" darin liegt, מִן regiert, Ps. 8, 6 und Koh. 4, 8.

V. 9. „Hüte dich, dass nicht sey irgend etwas in deinem Herzen als (von) Verworfenheit." עִם לְבָבְךָ (die Alex. unrichtig ῥῆμα κρυπτόν) bestimmt zunächst nur die Sphäre des דָּבָר als die der Ueberlegung, cf. 8, 5: 1 reg. 8, 18: 10, 2 et al., wie μετὰ φρεσίν und *apud animum*. Durch בְלִיַּעַל, cf. 13, 14, fällt Moses über die kluge Ueberlegung das stärkste Verwerfungsurtheil. Neben der Klugheit macht die Schrift auf's entschiedenste die Einfalt zum Lebensprincip: Glauben, nicht Unglauben. „Indem du dächtest, es ist nahe das siebente Jahr, das Jahr der Lösung und böse sähe dein Auge wider deinen Bruder, den Armen und du ihm nicht gäbest, und er riefe wider dich zum Herrn, und es dir als Sünde anklebte." Zu שְׁנַת הַשֶּׁבַע vergl. Ew. §. 287[k]. Das Auge als Ausdruck der Gesinnung wie 28, 54: Prov. 23, 6 („iss nicht das Brod des bösen Auges!): 22, 9: Mtth. 20, 15: als Organ der Lichtaufnahme dagegen Mtth. 6, 22. Ob sich der Arme nicht auch selber Sünde zuzieht, wenn er Gott wider den Nächsten anruft, vergl. Jac. 5, 9, lässt Moses hier ausser Betracht. Zu einem Ruf wider den Hartherzigen wird aber auch schon der Seufzer, der nicht unmittelbar wider ihn, sondern nur über das ihm gegenüber doppelt schwer empfundene Elend aufsteigt: und grade ein solcher dürfte Gott bis in sein Herz hinein (Gen. 6, 6) betrüben. „Als Sünde" als etwas die Strafe Gottes unausbleiblich excitirendes: vergl. 1 Joh. 3, 17, πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ; und Ez. 16, 49. — v. 10. „Vielmehr gieb ihm, und nicht sey unwillig dein Herz, wenn du ihm giebst." Dass mit dem Geben nicht ein eigentliches, sondern eins auf Borg gemeint ist, erhellt bestimmt genug aus

Zusammenhang. Die Art des Gebens soll dieselbe seyn, wie die von St. Paulo verlangte: ἱλαρὸν γὰρ δότην ἀγαπᾶ ὁ θεός, 2 Cor. 9, 7. Es genügt nach J. Gerh. weder der blosse *animi affectus*, noch auch wieder der blosse *effectus*. Das unwillige Herz würde nicht grade die Gabe spärlicher ausfallen lassen, aber jedenfalls ihres wahren Werths, und für den Armen des eigentlich Wohlthuenden berauben. Allerdings aber gilt es auch: wer sparsam säet, wird sparsam erndten, 2 Cor. 9, 6. Den Schluss: „denn um desswillen wird dich segnen der Herr" begreift man erst vollends, wenn man bedenkt, dass hier in und mit der Mildthätigkeit zugleich ein Bekenntniss zum Herrn, ja eine Vergegenwärtigung desselben als des Ruhe stiftenden und erquickenden gemeint ist. Mehr oder weniger liegt aber ein solch Bekenntniss immer in ihr, und darum hat sie immer dieselbe Verheissung, Ps. 41, 2: Prov. 22, 9: 28, 27: Tob. 4, 7: Mtth. 6, 4, und ihr Gegentheil immer denselben Fluch, Prov. 21, 13. מִשְׁלַח יָד wie 12, 7. — v. 11. „Denn nicht wird nicht mehr vorhanden seyn ein Armer inmitten des Landes" — inmitten des vom Herrn zu Ueberfluss geschenkten Landes. Moses kennt zu gut die Tiefe des Sündenverderbens, welches Armuth nicht blos nach sich zieht, sondern auch nöthig macht. Dass es sich hier um ein Verhängniss von seiten Gottes handelt, ist aus dem Zusammenhang mit dem vorigen v. klar. Vergl. Mtth. 26, 11: Mr. 14, 7.

V. 12—18.

Das siebente Jahr der Knechtung. Selbst die Lage der eigentlichen Sklaven war durch das Pentateuchische Gesetz sehr gemildert. Ueber ihr Leben hat ihr Herr kein Recht; der Todschlag soll ein für alle Mal mit dem Tode gebüsst, Num. 35, 16 ff.: Deut. 19, 11 ff et al., wenn eigentlich nicht beabsichtigt, dennoch irgendwie bestraft, stärkere Verwundung soll mit der Freilassung gesühnt werden, Ex. 21, 20 f. 26 f., vergl. auch Hiob 31, 13—15. Aber sie sind auch nicht von der Beschneidung, Gen. 17, 10. 14. 23—27: 31, 22, und wenn beschnitten, nicht vom Passa (Ex. 12, 44), von der Sabbathfeier, c. 5, 14, von den Opfermahlzeiten, c. 12, 12. 17 ff.: 16, 11. 14, überhaupt also nicht von den Segnungen und der Mitgliedschaft der Gemeinde gänzlich ausgeschlossen. Die Anfänge zur Aufhebung der Leibeigenschaft überhaupt sind also schon sichtbar und mächtig.

Vergl. Ew. Alterth. S. 194. Besondere Vorsorge ist aber für den hebr. Knecht und die hebr. Magd getroffen, vergl. S. 45 f. Gleich dem Besitz und Vermögen, die eigentlich dem Herrn gehören, Lev. 25, 23, sind auch die Personen der Bundesmitglieder heilig und unveräusserlich; denn der Herr hat sie sich zu seinem Eigenthum aus Egypten erlöst, Lev. 25, 42. Die Menschenrechte sind deshalb so entschieden gewährleistet, weil ihre besste Bürgschaft, die Rechte Gottes so bestimmt herausgestellt sind. Die hebr. Knechte und Mägde sind, abgesehn davon, dass sie im Jobeljahr, oder sonst im siebenten Jahr ihrer Knechtschaft freizulassen sind, nicht in sklavischer Stellung zu halten, auch nicht mit eigentlicher Sklavenarbeit zu belästigen, Lev. 25, 43. Damit man aber wirklich freilasse, d. h. die Freiheit möglich mache, verlangt Moses voran in v. 12—15 die Unterstützung, verbietet er dann auch, einen Knecht zurückzuhalten, der sich anders als öffentlich zum Bleiben verstanden hat, v. 16—18.

V. 12—15. v. 12. „Wenn sich dir dein Bruder, der Hebräer oder die Hebräerin" — der Artikel generisch — verkauft, und dienet dir sechs Jahr, so entlass ihn im siebenten Jahr frei von dir!" Jer. 34, 8 f. wurden die Knechte und Mägde im Sabbathjahre entlassen, aber nur deshalb, weil es das schicklichste Jahr war, endlich lang Versäumtes nachzuholen. Im Uebrigen hat die Freilassung keine Beziehung auf dasselbe, wie auch der Ausdruck Ex. 21, 2 beweist. — v. 13. „Und wenn du ihn frei von dir entlässt, so entlass ihn nicht leer!" nicht so, wie Laban den Jacob, Gen. 31, 42. — v. 14. „Sondern laste ihm auf von deinem Kleinvieh und deiner Tenne und deiner Kelter." Wie sehr Moses mit dieser Verordnung vor der Nothwendigkeit, aus Armuth in Knechtschaft verharren zu müssen, bewahren will, erhellt aus dem Anschluss von 16—18. חַעֲנִיק eig.: lege auf den Nacken, wie aus der Bedeutung des Kal Ps. 73, 6 und dem Nomen עֲנָק erhellt, auch schon von Kimchi vertheidigt, und von Gesenius in der 2ten Aufl. des Thes. anerkannt ist. Allenfalls könnte das Wort die Bedeutung haben: den Hals schmücken, so dass sich andeutete, man solle dem zu Entlassenden die Unterstützung gleichsam als einen Schmuck, als eine Anerkennung zu Theil werden lassen. Onk. und der Syr. haben ganz allgemein: reiche ihm dar. Die Alex. und Vulg. drücken den Zweck des Geschenks mit aus, dass es ihm zum Fortkommen gereichen soll: ἐφοδιάσεις ἐφόδιον αὐτόν, *sed dabis viaticum.* Wenn die Häufung der Aus-

drücke: von dem Kleinvieh etc., auf den Reichthum des Segens aufmerksam machen soll, der dem Gebenden zu Gebote steht (Calv.), so will sie doch noch mehr die Freigebigkeit empfehlen. „Womit dich gesegnet“ etc. בֵּרַךְ mit dem Acc. Ew. §. 283[b].
v. 15. „Und gedenke, dass du Knecht gewesen bist im Lande Egypten“ etc. — ganz wie 5, 15: ein trefflicher Grund, sich gegen Gott dankbar, und gegen den Miterlösten, dem man in den Vätern gleich gewesen, demüthig zu beweisen. Der Zusatz: „deshalb gebiete ich dir heute solches“ beweist noch recht sichtlich, wie es mit dem entsprechenden in 5, 15 zu halten, vergl. auch 22, 18. 22. Dass nicht der objective Grund, weshalb der Geknechtete freizulassen ist, sondern das subjective Motiv, was seinen Herrn bestimmen muss, angegeben werden soll, liegt hier zu Tage.

V. 16—18. Dass Moses noch einer andern Gefahr, nämlich der, dass ein Herr seinen Knecht durch falsche Ueberredungskünste zurückhalten möchte, begegnen will, ergiebt sich aus dem Anschluss von v. 18. Die vv. in ihrer Aufeinanderfolge wollen sagen: will auch wirklich ein Knecht im Dienste bleiben (v. 16), so soll man ihn doch nur dann behalten, wenn er sich das Ohr durchbohren lässt (v. 17), keineswegs aber Schwierigkeit mit der Freilassung machen (v. 18). v. 16 und 17 hat Moses aus Ex. 21, 5. 6 nur deshalb wieder aufgenommen, um ihnen v. 18 erläuternd beizugeben. Aus Ex. 21, 6: „so bringe ihn seine Herrschaft vor's Gericht, אֶל־הָאֱלֹהִים, und bringe ihn an die Thür oder an den Thürpfosten, und es durchbohre sein Herr sein Ohr mit einem Pfriemen und er diene ihm immerdar“ folgt nicht, dass das Ohrdurchbohren an der Gerichtsstätte selber vor sich gehn sollte, wie Jonath. erklärte. Vielmehr soll er ihn zuerst vor Gericht bringen, dass er sich öffentlich erkläre, und dann, etwa von einem Zeugen von dort aus begleitet, an die Thür, nämlich des eignen Hauses. Denn grade das Haus des Herrn kömmt für die Bedeutung der Handlung in Betracht. Es kann nicht auf Entehrung abgesehn seyn, die den Knecht hätte zurückschrecken sollen, — Entehrung verdiente er namentlich in einem solchen Falle nicht, wie er freilich nach unserer St. nicht immer vorhanden seyn brauchte, aber Ex. 21, 5. 6 ausdrücklich gesetzt wird, dass er sich nicht von seiner seinem Herrn zufallenden Familie trennen wollte, obwohl St. Pauli Aussprüche 1 Cor. 7, 21. 23 auch im Sinne des A. Test.'s sind, — sondern nur auf ein Zeichen der Zugehörigkeit zum Hause, welches sich nicht völlig Entschlossene wohl schwerlich beibringen liessen. Treffend sagt

Theodoret, obwohl er ebenfalls die Entehrung annimmt: πρὸς δὲ τούτῳ καὶ τὴν ὑπακοὴν διὰ τῆς ἀκοῆς τὸ σημεῖον ἐμφαίνει, καὶ τὸ παρὰ τὴν θύραν τὸ μὴ ἐξεῖναι προβαίνειν, οὐκ ἐπιτρέποντος τοῦ δεσπότου (quaest. XLV in Ex.). Für das Ohrdurchbohren kann Ps. 40, 7 verglichen werden. Uebrigens findet sich dasselbe Zeichen nicht blos bei den Syrern, sondern auch bei den Indern und Tartaren, vergl. Rosenm. und Knobel zu Ex. 21, 1—6. Das: „und du giebst (stichst ihn) in sein Ohr und die Thür" in v. 17 ist s. v. a. durch sein Ohr in die Thür. Das: „und er ist dir zu einem Knecht für immer" galt nach der Tradition bei den Rabbinen doch nur bis zum Jobeljahr, was mit der Heiligkeit der Person und der Bedeutung des Jobeljahrs, wie auch Calv. anerkennt, sehr wohl stimmt. Unmöglich aber lässt sich der Zusatz: „und auch deiner Magd thue also", um der jüdischen Tradition willen (vergl. Delgado bei Vater), wonach der Magd Ohr nicht durchbohrt wäre, auf v. 14 zurückbeziehn. — v. 18. „Nicht komme es dir hart an, wenn du ihn entlässest", — wie hart es dennoch den Israeliten angekommen ist, erhellt aus Jer. 34, 14 — „denn das Doppelte des Lohns eines Tagelöhners hat er dir gedient sechs Jahre lang." J. Gerh. findet es nach Durchmusterung aller anderen Erklärungen, die in der That ungenügend genug sind, am einfachsten zu verstehn: die doppelte Zeit eines Tagelöhners, so dass er eigentlich auch doppelten Lohn verdient hat. So schon Vatabl., so auch Ad. Osiand. und Geddes. Dass sich aber ein Tagelöhner gewöhnlich auf 3 Jahr verdungen habe, lässt sich aus Jes. 16, 21, wenn 21, 16 verglichen wird, nicht wahrscheinlich machen. Cler., H. Mich., Rosenm. und Baumg. denken daran, dass der Knecht bei Weitem mehr, oft wohl gar des Nachts, und zwar auch zu schwereren Arbeiten habe herhalten müssen, als der Tagelöhner: aber im Widerspruch mit Lev. 25, 39. 40. Die Worte: das Doppelte des Lohns eines Löhners hat er dir gedient, lassen am ersten verstehn: er hat soviel gedient und erarbeitet, dass man, hätte man dazu statt seiner einen Tagelöhner halten müssen, die doppelten Kosten gehabt haben würde. Ihm hat man nur den Unterhalt, nicht auch Lohn dazu geben brauchen. Der Zusatz: „und gesegnet hat dich der Herr" etc. scheint nach dem engen Anschluss sagen zu wollen: gesegnet hat der Herr auch durch seinen Dienst, so dass man um so mehr zur Freilassung verpflichtet ist.

V. 19—23.

Durch die Erstgeburtenablieferung, welche übrigens den Israeliten eigenthümlich war, und die damit vor dem Heiligthum zu verbindenden Mahlzeiten würde man unter andern Umständen ebenso wie durch die entsprechende Erstlings- und Zehntenabgabe Gott als den Urheber und eigentlichen Herrn seines Eigenthums verehrt haben. Die ersten repräsentirten die übrigen Geburten. Da der Herr aber unmittelbar vor der Bundesstiftung durch die wunderbare Erwürgung aller egyptischen Erstgeburt und die ebenso wunderbare Erhaltung der israelitischen Erlösung, Ruhe und Freiheit bewirkt hatte, so trat dies Mal das natürliche Moment von Anfang an naturgemäss und unwillkührlich gegen das höhere historische und geistliche in den Hintergrund, vergl. Ex. 13, 14. Nicht der Herr als Versorger und Lehnsherr im Allgemeinen, sondern als Ruhe- und Freiheitsstifter war bei der Darbringung der Erstgeburt das Object der Feier, grade wie an den sabbathlichen Zeiten, — und eben darum war die Miterwähnung der Erstgeburtendarbringung in diesem Zusammenhang vollkommen am Ort; sie war es namentlich unter Hervorhebung derjenigen Seite, die ja hier wirklich in den Vordergrund tritt, nach welcher es sich dabei nicht um eine Abgabe, sondern um eine frohe Feier handelte, nämlich des Erstgeburtenessens, — zumal am Schluss unsers Cap.'s, beim Uebergang zu den Festfeiern. Auch mit den Erstgeburten musste man zum Heiligthum kommen, das Bekenntniss zum Herrn also ausdrücklicher gestalten. Zudem brachte man sie aber ohne Zweifel vor allem an den Festtagen dar. Dass man ausserdem die Reise zum Heiligthum machen würde, liess sich nicht erwarten, zumal da sich die mit der Darbringung verbundenen Gastmähler grade für die Festzeiten so trefflich eigneten. Ex. 22, 29: „am achten Tage sollst du es mir geben", lässt sich unmöglich so verstehn, dass man in Canaan jedes Erstgeborene gleich am achten Tage geben sollte. Die Meinung kann nur seyn, dass man es von diesem Tage ab geben durfte. So es Jemand noch länger und grösser pflegen wollte, so hatten die Priester nur Ursach, damit einverstanden zu sein.

V. 19. „Alle Erstgeburt, welche geboren wird in deinem Gross- und Kleinvieh, die männlich ist, heilige dem Herrn, deinem Gott." Ueber die menschliche Erstgeburt, natürlich ebenfalls die männliche, die einen Monat alt mit 5 Sekeln zu lösen war, s. Num. 3, 46ff.: 18, 16, — und

über die vom unreinen Vieh, die nicht in natura abzuliefern, sondern nach priesterlicher Schätzung zu lösen war, s. Lev. 27, 27: Num. 18, 15, — und über die des Esels. die man entweder zu tödten oder mit einem Lamm zu ersetzen hatte, s. Ex. 13, 13: 34, 20. Der Ausdruck: dem Herrn heiligen, und ebenso der andern entsprechende in v. 21: זָבַח לַיהוָה kann nicht heissen: sie, wenn auch am h. Ort, schlechtweg selbst verzehren, sondern so verzehren, dass man die Hauptsache dem Herrn darbringt. Beide Ausdrücke führen ganz auf die Art eines Schlachtopfers, bei dem von einem „dem Herrn heiligen" und „sollst essen" zugleich die Rede sein kann. Die anderen Bestimmungen: „verwende nicht zur Arbeit" — עָבַד mit בְּ, cf. Ex. 1, 4 — „und scheere nicht die Erstgeburt deines Kleinviehs" gehn von einer Heiligkeit der Erstgeburt aus, wie sie ohne eigentliche Darbringung nicht vorhanden seyn würde. Man wird an das Passalamm erinnert, dem kein Bein gebrochen werden soll. Im Uebr. vergl. S. 60f. — In v. 21 und 22 liegt keine Beschränkung, die den vorderen Büchern völlig fremd wäre, sondern eine solche, welche, da die Erstgeburten mit in die Kategorie der Opfer gehören, da ihr Blut an den Altar gesprengt und ihre Fettstücke verbrannt werden sollten, Num. 18, 17ff., mit Nothwendigkeit aus den anderweitigen Bestimmungen folgte. Sie musste hier nur deshalb ausdrücklich gegeben werden, damit man nicht meine, das, was sich nicht zum Opfer passte, doch immerhin zur h. Mahlzeit verwenden zu dürfen. v. 21. „Und wenn daran ein Fehl seyn wird, sey's lahm oder blind, alles, was einen bösen Fehl hat, das opfere nicht dem Herrn, deinem Gott." Die Grundlage giebt Lev. 22, 20. Die Mischna Bekoroth V, 4 giebt näher an, was man für einen bösen Fehl zu halten habe. Durch „lahm oder blind" ist es genau genug bestimmt. — Zu v. 22 vergl. zu 12, 15. 22. und zu v. 23 s. zu 12, 16.

Cap. XVI.

Seiner besonderen Aufgabe gemäss hat Moses in Cap. 16 nur die am meisten sabbathlichen, also diejenigen Feste zu berücksichtigen, deren Feier am Orte des Heiligthums des Herrn vollzogen werden sollte, nicht die Neumonde, die am wenigsten

hierhergehören, den Hall- oder Sühntag am 1sten und 10ten des siebenten Monats, sondern das Passa- oder Mazzotfest, das Wochen- und Laubhüttenfest. Das Passa ist allerdings äeusserlich wie innerlich von den sabbathlichen Festen im engern Sinne unterschieden. Aeusserlich, weil es nicht am Ende, sondern am Anfang einer Zeitperiode liegt, ja sogar den Anfang derselben bestimmt. Die Frühlingszeit war ursprünglich nicht die erste im Jahre, und wurde es für die bürgerliche Rechnungsweise wahrscheinlich nie; die Rechnung vom Herbst ab findet sich besonders deutlich in der seleucidischen und folgenden Zeit wieder, vergl. Ex. 12, 2, und Ew. Alterth. S. 361 Anm. 2. Die abenteuerliche Ansicht Hupfelds, dass nach der ächt mosaischen Ordnung das Hallfest das erste, das Passafest das letzte im Jahre gewesen sey (de primitiva etc. II), kann es nicht vermeiden, mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen, da sie andrerseits wieder das Mazzot- und Wochenfest als praeludentes in Beziehung auf das Laubhüttenfest anerkennen muss. Wenn also die eigentlich sabbathlichen Feste auf den Gott hinweisen, der erst nach der Arbeit und am Ende der Zeit Ruhe will, so deutet ihn das Passa sichtlich als einen solchen an, der selbst auch schon am Anfange Erlösung und Erquickung gestiftet, der Israels Seyn auch schon von vornherein in ein andres Element versetzt, der es geheiligt und geweiht hat. Es liegt in dieser Beziehung mehr mit dem christlichen Sonntag, als mit dem israelitischen Sabbath auf einer Linie: es ist eine Weissagung auf einen neuen, nicht gesetzlichen Bund. Sein Aeusseres aber steht ohne Zweifel im innigsten Zusammenhang mit seinem Innern. Innerlich hat es dadurch etwas eigenthümliches, dass es vor allem ein historisches Fest ist, während die beiden andern hauptsächlich Naturfeste. Dass alle drei historische seyen, diese Ansicht von Bähr, Symb. II, ist unbegründet, und wiederum, dass das Mazzotfest ebenso wie die beiden andern ein Naturfest, nämlich ein Frühlingsfest gewesen, an welches sich die Beziehung auf die Erlösung aus Egypten mit angeschlossen habe, diese Meinung Ewalds, Knobels u. A. darf, wenn überhaupt, nicht in dieser Weise geltend gemacht werden. Feierten die Israeliten in Egypten wirklich schon ein Mazzotfest als Frühlingsfest, so ist doch kein Grund, dem Pentateuch gegenüber zu zweifeln, dass das natürliche Moment hier alsbald ebenso, wie bei der Darbringung der Erstgeburt, ebensowohl durch die ganze Sachlage, als auch durch Mosis Gesetzgebung selber vollständig in den Hintergrund gedrängt, oder vielmehr aufgehoben

sey. Hatte man bis dahin wirklich Mazzot als Erstgewonnenes und schnell weg Gebackenes zur Feier der beginnenden Erndte gegessen, so ass man sie nun in einem viel höheren Sinne. Denn man ass sie in Verbindung mit dem Passalamm, das von Anfang an zur Sühne geschlachtet, und zur Aneignung der Sündenvergebung verzehrt wurde, das also neben der bundstiftenden Bedeutung der Beschneidung eine bundwiederherstellende oder -erhaltende hatte, Ex. 12, 15. 19: Num. 9, 13. Man ass sie nun, sofern sie Süssteig waren, und demgemäss im Gegensatz zum Sauerteig, dem durchgängigen Symbole des der Fäulniss Anheimgefallenen, andeuteten, wie sehr man sich der Lauterkeit und Wahrheit befleissige, 1 Cor. 5, 8. Sühne, Bewahrung und in Folge dess Ausführung aus Egypten, dem Lande der Knechtschaft werden durch den ganzen Pent. ausschliesslich als das eigentliche Object des ersten Festes geltend gemacht. Die Beziehung auf die Natur wurde in das eigentliche Wesen nur miteingepflanzt, und zwar so, dass sie von der historischen gehoben und geweiht wurde. Wenn man nach Lev. 23, 9 ff. die Feier des Erndteanfangs unmittelbar mit der Mazzotfeier verband, nämlich am Tage nach dem Sabbath (dem in das Mazzotfest fallenden Sabbath, obwohl von Jos. 5, 11 ab und nach der Tradition der Rabbaniten am zweiten Festtage) die Erstlingsgarbe darbrachte, bezog man den Erndtesegen schon nicht auf Gott ganz im Allgemeinen, sondern speciell auf den durch das Passa von Neuem versöhnten Bundes-Gott, ja auf den Erlöser aus Egyptens Knechtschaft, und pries ihn als den, welcher, was er durch Erlösung und Landeseingabe angefangen, durch immer neue Segnung auf's herrlichste fortsetzte. In dieser Weise wurde das Mazzotfest sogar, statt eines neben den andern zu sein, die durchgreifende Grundlage der übrigen. Denn mit der Feier des Erndteanfangs wurzelte ganz von selber auch die von derselben sofort nachgezogene Feier des ersten Erndteabschlusses, nämlich des Wochenfestes, und in Folge dess dann auch die des vollständigen Abschlusses, des Laubhüttenfestes, in ihm.

Allein ist es auch nicht die gewöhnliche, schon nach der ersten Schöpfung, sondern eine als Typus auf das N. Test. durch eine neue Schöpfungsthat gestiftete Ruhe, als deren Begründer das erste Fest den Herrn preist, die Gleichartigkeit mit den andern ist immerhin dadurch gegeben, dass es überhaupt Erlösung, Ruhe ist. Nur prägt sich naturgemäss noch erst statt des freudigen Genusses, die Bewirkung und Aneignung der Ruhe mitten in der

Bedrängniss aus. Alle Riten müssen zu diesem Gepräge beitragen, so dass dann die Darbringung der Erstlingsgarbe als Zeichen des Anfangs nicht des Erndtegenusses, sondern der Erndtearbeit nur harmonirt: der ernste Act der Opferung des Lammes, dessen Blut zur Sühne der Sünde dargebracht wird, die Nachtmahlzeit, von deren Genuss Tod und Leben abhängt, wenigstens das erste Mal im Reisecostüm und eilig eingenommen, die bittern Kräuter dazu, und daneben die Auskehrung alles Sauerteigs, der siebentägige Genuss des Ungesäuerten, was leicht als Elendsbrot galt. Ganz von selber kam daher von hieraus in die drei Jahresfeste Climax und System, wie es am bestimmtesten natürlich grade in unserm Cap. heraustritt, als wo die Idee am klarsten hervorgehoben wird. Was das Passafest erst anbahnt und nur andeutungsweise hat, hat das Wochenfest schon bestimmter, und das Laubhüttenfest, als das Haupterndtefest am entschiedensten, Ruhegenuss und daher Freude, das Wochenfest v. 11 Freude, und das Hüttenfest v. 15 volle Freude. Das Wochenfest, welches, wie schon der Name besagt und die Zusammenstellung mit dem Sabbath andeutet, Ex. 34, 21. 22, ein ächt sabbathliches ist, preist am funfzigsten Tage nach dem Erndteanfang, vergl. die Einl. zu Cap. 15, wenn Stiftung von Ruhe, so naturgemäss von Ruhe nach der Getreideerndte, und dankt für den ersten Erndtesegen. Das Laubhüttenfest, in welchem sich die sabbathliche Weihe des siebenten Monats darzustellen hat, gewinnt ebenso naturgemäss die Beziehung auf die Obst- und Weinerndte, und damit auf die Vollendung der Erndte überhaupt. Das Wochenfest wird überall nur als Erndtefest behandelt, חַג הַקָּצִיר Ex. 23, 16, wenn auch חַג שָׁבֻעוֹת genannt, Ex. 34, 22 und in uns. Cap. v. 16; das Laubhüttenfest heisst zunächst sowohl Ex. 23, 16 als auch 34, 22 חַג הָאָסִיף. Erst die Rabbinen haben dem Wochenfest die Beziehung auf die Sinaitische Gesetzgebung beigelegt (Maimon. More Neboch. I, 41); Philo kennt sie noch nicht. Die Mitbeziehung des dritten Festes auf ein historisches Factum wird dagegen allerdings schon Lev. 23, 43 vollzogen, so dass es auch schon dort (v. 34 ff.) den Namen חַג הַסֻּכּוֹת bekömmt. Aber die historische Beziehung wird keineswegs die Hauptsache. Wie beim Passafest das Natur-Moment, so wird hier umgekehrt das historische nur mit herangezogen. Auch ist dasselbe, richtig verstanden, gar nicht geeignet, die eigentliche Bedeutung wesentlich zu alteriren. Nicht das Andenken an die Zelte und das Zeltleben in der Wüste,

sondern das an die Hütten, die der Herr zum Schutz und zur Erholung mitten in der Wüste hin und wieder gewährt hat, also wesentlich an denselben leiblichen Segen, den man von Anfang an feiern sollte, wird in die Feier mit aufgenommen, vergl. zu v. 13: eine historische Beziehung, die nur dazu dienen konnte, den Herrn als den behütenden Versorger und Erquicker noch in ein helleres Licht zu stellen.

Um nun aber den sabbathlichen Character, also die eigentliche Idee dieser Feste recht bestimmt hervorzuheben, hatte Moses natürlich nicht noch einmal ausführlicher auf ihre äussere Veranlassung und Art der Feier einzugehn. Ex. 12 und 13 war beides in Betreff des Mazzotfestes hinreichend fixirt; in Betreff der Feste überhaupt war in Lev. 23 hinlänglich ausgeführt, was das Volk zur würdigen Festfeier zu thun, in Num. 28 und 29, wie die Priester durch Brandopfer die dem Herrn gebührende Huldigung, durch Sündopfer die von ihm zu erwirkende Sühne darzustellen hatten. Moses hatte in uns. Cap. nur hervorzuheben, einmal, was schon von Anfang an verlangt war, vergl. Ex. 23, 17 und 34, 23, dass man sich, um diese Feste zu feiern, zum Herrn, also in Canaan nach dem Orte des Heiligthums versammeln, und sodann dass man auf Grund von geeigneten Darbringungen, besonders von Schlacht- (Dank-) und andern freiwilligen Opfern, sich und andern Freude bereiten sollte: ohne das erstere Moment hätte die Freude einer ausdrücklichen Beziehung auf den Herrn, ohne das letztere hätte die Festfeier ihres eigentlichsten Wesens entbehrt. Die weitere Ausführung und Begründung s. in der deutschen Zeitschrift 1857, Juni- und Juli-Heft.

In v. 1—8

das Passafest. Was ihm hier Hauptsache ist, stellt Moses gleich in v. 1 und 2 heraus: nachher ergänzt er und führt er weiter aus, und zwar in je 2 und 2 vv. v. 1. „Beobachte den Monat Abib“: nicht den Neumond des Abib (Hitz. Ostern u. s. w. S. 21 ff.); denn אביב ist Appellativ: reifende Frucht (אֲבַב im Chald.: *fructus protulit*, zusammenhängend mit אֵב *viror*) speciell Aehre; die Alex. setzt: τὰ νέα Ex. 13, 4: 23, 15, oder τὸ ἁπαλὸν Lev. 2, 14, oder ἡ κριθὴ παρεστηκυῖα Ex. 9, 31. אָבִיב steht collectivisch, auch wo es nicht Monatsbezeichnung ist, cf. Ex. 9, 31 und Lev. 2, 14. Einer genauern Zeitbestimmung bedarf es nach Ex. 12. 13 et al. nicht mehr. Auch Ex. 13, 4: 23, 15:

34, 18 ist das Datum nicht ausdrücklich angegeben. Uebrigens wird in und mit der Zeit des Passafestes zugleich der ganze Monat beobachtet und ausgezeichnet; am zehnten schon wurde das Lamm ausgesondert, cf. Ex. 12, 3. Wohl zu bemerken ist, dass sich die Bezeichnung des Monats als חֹדֶשׁ הָאָבִיב nur da findet, wo von dem Auszuge aus Egypten und dem Passa die Rede ist, dass im Uebrigen ganz wie für die andern Monate das Ordinale angewandt wird, Ex. 40, 17: Num. 9, 1: 20, 1 (vergl. Hengstenb. Auth. II S. 364). Es ist, als hätte sich die Hervorhebung dessen, was in der Natur geschah, in Beziehung auf die höhere Bedeutung des Passa in ähnlicher Weise und aus demselben Grunde geltend gemacht, wie bei uns in Beziehung auf Ostern, nämlich wegen des in die Augen fallenden Parallelismus und wegen der Hebung, die das Geistliche leicht durch das Physische empfängt. Später bekömmt der Monat den Namen Nisan, macedonisch Ξανθίκος (Jos. antiqu. I, 3, 3). Er begann mit dem Neumond des April. „Und feire Passa dem Herrn, deinem Gott!" פֶּסַח ist auch hier vor allem das am Abend des 14ten zu opfernde und zu verzehrende Passalamm, wie aus der Hervorhebung der Nacht im Begründungssatze erhellt, wenn auch, wie פֶּסַח in v. 2 zeigt, im Zusammenschluss mit den übrigen an den folgenden Tagen dargebrachten Opfern. Das Fest selber heisst gewöhnlich das Mazzotfest, oder auch חַג הַפֶּסַח, Ex. 34, 25. Die Bedeutung von פֶּסַח ist Beschirmung oder Bewahrung. Denn das Verb. heisst nach Jes. 31, 5, wo sein Sinn besonders deutlich heraustritt, weder übergehn, im Sinn von vorbeigehn, noch auch verschonen, mitleidhaben, wozu schon nicht die Thüren als Object Ex. 12, 23 passen würden; — Bähr (II S. 627 Anm. 3) und Knobel, welche die letztere aus der erstern herleiten, fehlen ebensogut, wenn auch nicht so sehr, wie Vatke, v. Bohlen und George, welche aus übergehn gar durchgehn, aus Uebergang Durchgang machen wollen (in Beziehung auf die Sonne, um ein Naturfest zu gewinnen). Der, welcher rettet und sogar bedeckt, überdacht (גָּנוֹן), Jes. 31, 5, vergl. auch Ex. 12, 27, kann nicht zugleich verschonen. Er ist nicht der angreifende, sondern der beschützende. פָּסַח ist eigentlich: sich neigen, 1 reg. 18, 26, daher auch hinken, 1 reg. 18, 21 et al., oder sich schützend hinneigen über, schirmen. Die Alex. hat daher Ex. 12, 13 und 24 σκεπάω, die Vulg. Ex. 12, 13: *transcendent ostium*. Aqu. Symm. und Theod. haben Jes. 31, 5 ὑπερβαίνειν, Aqu. Ex. 12, 1 ὑπερ-

βάσις, Symm. sehr gut: ὑπερμάχησις. Die Gr. Ven. ἅλλομαι ὑπερ. Die übrigen Vers. sind freier und ungenauer; schon Onk. hat חַיִּם. Dass das Pesach als Opfer den Sündopfern beizuzählen ist, trotzdem es die Mahlzeit mit sich verbindet, und daher זֶבַח heisst, Ex. 12, 27: 23, 18: 34, 25: 2 Par. 30, 16. 17: 35, 11: und zwar als ein immer von Neuem sühnendes, kein *pascha mnemosynon*, wurde in der Deutschen Ztschr. l. c. gezeigt. Wenn sonst die Priester das Fleisch der Sündopfer verzehrten, ausgenommen die sogenannten חטאות פנימיות, die inneren Sündopfer, so war es nur in der Ordnung, dass beim Passa den Hausvätern die Mahlzeit zufiel, als welche dabei in Folge der Idee des allgemeinen Priesterthums wesentlich als Priester fungirten. — Der Zusatz: „bei Nacht" nach dem Begründungssatze: „denn im Monat Abib hat dich der Herr, d. G., aus Egypten geführt" beruht darauf, dass Passa halten so viel ist wie ein Nachtmahl halten; oder er hängt sich nur nebenher mit an. Seine Richtigkeit hat er, sofern zur Begründung des Passamahls die Ausführung nicht in ihrem ganzen Umfange, obwohl sie auch Ex. 13, 3: 23, 15: 34, 18: 12, 17 als Grund angezogen wird, sondern besonders nach ihren Anfängen in Betracht kömmt; eigentlich gehört nur die Bewahrung vor dem Würgengel, allenfalls dann auch in Anschluss daran die Umstimmung Pharao's hierher. Im Uebrigen mochte die Botschaft, dass man ziehen solle, noch bei Nacht eintreffen, Ex. 12, 31, — vergl. über Ramses Entfernung von der egyptischen Hauptstadt Kurtz II S. 165, — in Ex. 12, 22 liegt die Andeutung, dass der eigentliche Aufbruch dennoch erst am Morgen vor sich gegangen sey. — v. 2. „Und du schlachtest Pesach dem Herrn, d. G., Schafe und Rinder, an dem Ort, welchen der Herr erwählen wird, seinen Namen daselbst wohnen zu machen" — dies die Hervorhebung der beiden hier vor allem wichtigen Stücke. פֶּסַח ist nicht Zeitbestimmung (Gousset), sondern erstes Object, so sehr auch die älteren Exegeten in der Auffassung differirten, vergl. Seb. Schmidt, de Paschate S. 170. Wenn Moses aber sagt: schlachte als Pesach Schafe und Rinder, so versteht es sich für jeden Israeliten von selbst, dass er nicht blos an das Passa im engeren Sinn denkt, wozu ein Lamm, oder allenfalls ein Böcklein verordnet war, Ex. 12, 3. 5, sondern zugleich, ja vorzüglich an andere Festopfer, wie selbst Riehm gesehen hat, vergl. S. 52, und zwar nicht an die gesetzlichen, Lev. 23, 8 angedeuteten und Num. 28 näher bestimmten, von den Priestern darzubringenden

Brand- und Sündopfer (J. Gerh. S. 964, Rosenm. und Hengstenb. II S. 378); dazu würde schon weder das Verb. זָבַח, noch auch die zweite Person: schlachte, noch auch die Andeutung, die in dem „iss dazu“ v. 3 liegt, dass dabei Mahlzeiten angestellt wurden, passen; — sondern, wie schon aus der Analogie der für die folgenden Feste geordneten Gaben hervorgeht, vergl. v. 10 und v. 17, Schlacht-(Dank-)Opfer. Schon Jonath. hat: *et pecora atque boves postridie ipso die in laetitiam festi;* dann stimmen auch Lightfoot, Ranke II S. 369f. und Riehm l. c. damit überein. Moses verlangt mit solchen Schlachtopfern nichts Neues, sondern hebt sie nur in specieller Beziehung auf das Passa hervor. Schon Ex. 23, 15, dann Lev. 23, 38 und Num. 28, 39, vergl. in uns. Cap. v. 16 und 17, waren sie mitgefordert. Wann sollte man denn auch die Opfermahlzeiten anstellen, von denen schon Cap. 12 die Rede war, wenn nicht in den Festzeiten, die zur Wanderung nach dem Heiligthum geordnet waren? Aus 1 reg. 9, 25 und besonders 2 Par. 35, 8. 9 erhellt, dass man wirklich Dankopfer opferte. Seb. Schmidt (l. c. p. 194) bemerkt zu den קדשים an letzterer St. mit Recht: *sancta haec a Paschate distincta magis confirmant, quod etiam pacifica oblata fuerint.* Warum aber Moses grade diese Schlachtopfer so hervorhebt, deutet schon Jon. mit seinem: *in laetitiam festi* richtig und genügend an. Kann er auch das Passafest, das zuerst von Sünde und Sühne ausgeht, nicht gradezu zum Freudenfest erheben, so will er doch Hand in Hand mit dem andern, dass man sich zum h. Orte versammle, vergl. zu v. 6, wenigstens so viel, dass man daselbst die Festmahlzeiten halte, die doch schon in etwas Freude erregen und sabbathlich den erquickenden Herrn vergegenwärtigen müssen. — v. 3. Natürlich darf der ernste Character des Festes darüber nicht in den Hintergrund treten. Moses hebt daher in v. 3 und 4 ausdrücklich auch das hervor, was denselben am meisten zur Darstellung bringt. Der 3te v. könnte durch ein Jedoch anzuschliessen scheinen. Recht besehn ist aber dennoch kein Gegensatz vorhanden. Die ernste Seite ist der Art, dass sie, richtig erfasst, die fröhliche hebt, weil verklärt. „Iss nicht Gesäuertes dazu; sieben Tage sollst du Mazzot dazu essen, Elendsbrot, denn in Eile bist du aus dem Lande Egypten gezogen, damit du gedenkest des Tages, da du auszogst aus dem Lande Egypten alle Tage deines Lebens“, cf. Ex. 13, 7: 23, 15. Das Suff. von עָלָיו geht auf פֶּסַח zurück. עַל drückt nur das Verhältniss der Begleitung, nicht der Unterordnung aus.

Ex. 12, 8 wird das Lamm sogar zu (עַל) den bittern Kräutern gegessen, cf. Num. 9, 11. Die negative Ausdrucksweise hängt mit dem scheinbar zu Grunde liegenden Gegensatz zusammen. Gesäuertes Brot würde ja unter andern Umständen passender gewesen seyn; es hat an sich keineswegs etwas verwerfliches. Mit Unrecht ist 2 reg. 23, 9 dahin gedeutet, dass die Priester es nicht essen durften. Sogar die Erstlingsbrote wurden gesäuert, Lev. 23, 17. 20 und ebenso die Schaubrote, Lev. 24, 9. Ganz ausdrücklich war Lev. 7, 13 Gesäuertes beim Dankopfer erlaubt. Nur Gott selber, vergl. zu v. 4, durfte Gesäuertes nicht geopfert werden. Das Ungesäuerte sieben Tage lang zu geniessen, war ohne Zweifel den Wenigsten erwünscht. Wenn es ursprünglich nur insofern לֶחֶם עֹנִי war, als es an die Drangsal Egyptens, und zwar besonders an die noch beim Auszug empfundene, erinnerte, so mochten es Manche auch bald als eine ihrem Geschmack nach zu wenig festliche Speise so nennen. Moses aber schliesst sich hier an diesen Sprachgebrauch nur deshalb an — die Bezeichnung findet sich sonst noch nicht, — um die göttliche Verordnung mit ausdrücklicher Beziehung auf die sich darin andeutende Abneigung nichtsdestoweniger aufrecht zu erhalten, und als ganz passend zu bestätigen. Dass die 7 Tage vom Abend des 14ten Nisan an zu rechnen, dass schon bei der Passamahlzeit nur Süssbrot zu essen, erhellt aus Ex. 12, 8. 18. Dass Lev. 23, 5. 6 das Passa dem 14ten, vergl. zu v. 6, das Fest des Ungesäuerten dem 15ten und folgenden beigelegt wird, geschieht nur a potiori. Inwiefern das Ungesäuerte als Festspeise passend war, deutet sich schon durch die voranstehende Bezeichnung מַצּוֹת an. Die alten Vers. stimmen darin überein, dass darin die Andeutung des Ungesäuerten liege. Die Alex. hat ἄζυμα, die Vulg. *azymi panes, azyma,* der Chald., Sam., Syrer und die Arab. פַּטִּיר, *recenter confectus sine azymo.* In der That darf man mit Boch. (Hieroz. I S. 689f.) מַצָּה mit dem Arab. مصاص *sincerus, purus,* und مصة *purior et praestantior pars* vergleichen, wie auch Knob. zu Ex. 12, 20 thut, so dass es also eigentlich Lauteres, Reines bedeutet (von Sauerteig nicht verunreinigt). Die Erklärung von Gesen. und Maurer „Süsses" entbehrt der Grundlage. Eine reine Speise nun wie das Süssbrod, die so leicht an das reine, sittliche Lebenselement erinnert, dem man nachtrachten muss, mag nicht geeignet seyn, weltliche Freude zu erhöhen, muss aber bei geistlicherer Gesinnung gern hingenommen, ja angemessen gefunden

werden. Die symbolische Bedeutsamkeit war es ohne Zweifel von Anfang an gewesen, welche die betreffende Verordnung in Ex. 12 zu Wege gebracht hatte, vergl. Bähr II S. 629. Dass das Süssbrod aber selbst auch als Elendsbrot passend sey, hebt Moses ausdrücklich in seinen Zusätzen heraus. Man soll zur Feier des Auszugs aus Egyptens Elendsbrot essen, denn in Eile (Elend) sey man ausgezogen . . . damit man gedenke des Tags, d. i. der Umstände, des Auszugs. בְּחִפָּזוֹן ist eigentlich mehr als in Eile, ist voll Schrecken und wie auf der Flucht, cf. 20, 3: 2 reg. 7, 15: Ps. 31, 23: 116, 11. Das Elendsbrot soll nicht an das Elend Egyptens im Allgemeinen erinnern, obwohl Egypten schon immer eine ארץ עני Gen. 41, 52: Ex. 3, 7. 17: 4, 31 war, sondern an das des Auszugs, und zwar nicht an das demselben vorhergehende, sondern an das bis zum und selbst noch am rothen Meer fortdauernde, cf. Ex. 12, 34. 39 u. f. Die Noth auf diesem Auszuge war so gross, dass Jesaias die künftige Erlösung c. 52, 12 sichtlich in Gegensatz dazu stellt. Bei alledem aber war sie ihrentheils doch nur der Anfang des Heils, und liess des Herrn Hülfe in ihrer ganzen Grösse erkennen. Je grösser die Bedrängniss, der Schrecken und die Eile geworden war, desto heller hatte des Herrn besonderes Gnadenwalten geleuchtet. Daher denn auch der Psalmist recht wohl sagen kann: „er führte sein Volk in Freude aus, in Jubel seine Erwählten", Ps. 105, 43. An eine solche Eile erinnert zu werden, konnte, wenn man wahrhaft festlich gestimmt seyn wollte, nur erwünscht seyn. Indem aber Moses das Süssbrot nur als Elendsbrot in's Auge fasst, ist es selbstverständlich, dass seine Begründung nicht den ganzen Grund des Mazzotessens angeben soll, dass der Zweck desselben demgemäss auch keineswegs blos ein mnemonischer ist. Damit würde sich auch die gleichfolgende, strenge Einschärfung in Betreff des Sauerteigs, durch dessen höhere Bedeutung auch die des Süssbrotes gesichert ist, keineswegs vertragen. Dass auch Ex. 12, 34. 39 mit der Erwähnung, das Mazzotessen sey selbst durch die äusseren Umstände mit herbeigeführt, nicht der eigentliche Grund desselben angegeben seyn soll, ist dadurch klar, dass es schon eher, als diese Umstände eintreten, geboten wird, Ex. 12, 15, und wird auch durch den analogen Fall in Betreff des Sabbaths Ex. 16, 23 bestätigt. Vergl. übrigens Ex. 13, 3. 9. Uebrigens dient die Erinnerung an die Art des Auszugs nicht blos zur Hebung der geistlichen Freude: Chrysost. sagt hom. 26 in Matth. mit Recht: φυλακὴ εὐεργεσίας ἀρίστη ἡ τῆς εὐεργεσίας μνήμη

καὶ διηνεκὴς εὐχαριστία. Ohne Gedenken keine wahre Aneignung. Grade das rechte Gedenken trägt mit dazu bei, dass das Passa aus einem blossen Gedenkfeste immerfort ein Heil wirkendes werde.

V. 4. Die erste Vershälfte: „Und nicht werde dir — als dir zugehörig — Sauerteig in deinem ganzen Gebiet sieben Tage lang gesehn", vergl. Ex. 13, 8, schärft nicht blos das Vorige noch mehr ein, sondern fügt zugleich ein neues Moment bei. Indem man sich zu dem neuen Lebenselement erhebt, soll man zugleich den entschiedensten Gegensatz gegen das Alte auch unmittelbar an den Tag legen. Als etwas in Fäulniss und Verwesung übergegangenes, was dem religieus-sittlich Fauligen entspricht, — denn nur diese Correspondenz kann in Betracht kommen, nicht ein ihm widerstrebender Trieb der menschlichen Natur wie bei den absolut unreinen Speisen, — gilt der Sauerteig auch Lev. 2, 11, nach welcher St. er ebensowenig wie der Honig zum Speisopfer gethan werden darf, vergl. Luc. 12, 1: Mtth. 16, 6: Gal. 5, 9: 1. Cor. 5, 7. 8. Was dem Herrn als Mincha beim Dank- und Einweihungsopfer geopfert wurde, durfte nicht einmal gesäuert sein, Ex. 29, 2. 23: Lev. 7, 12: 8, 2. 26: Num. 6, 15 ff.: Am. 4, 5 und selbst bei den Römern war es dem flamen dialis nicht erlaubt, gesäuerten Teig anzurühren (Plut. quaest. Rom. 109: Gell. 10, 15, 19). Die zweite Vershälfte: „und nicht übernachte von dem Fleische, welches du opferst am Abend, am ersten Tage, bis auf den Morgen", — eine Wiederaufnahme von Ex. 34, 25 und 23, 18 — schliesst sich insofern eng an, als auch das bis auf den nächsten Tag aufbewahrte Fleisch in dem warmen Klima leicht faulig wurde, also mit dem Sauerteig in die gleiche Kategorie zu stehn kam: vergl. Maimon. More Neb. 3, 46 und Bähr II S. 375 f. Dergleichen Fäulniss war aber um so mehr zu vermeiden, als sie zugleich Entweihung des Heiligen war. Es handelt sich, wie aus dem „am Abend" etc. erhellt, speciell vom Fleisch des Passalamms, von welchem auch in den folg. vv. die Rede ist, und welches, weil den Fortbestand der Bundesrechte, ja des Lebens vermittelnd, sacramentliche Würde hatte. Konnte man es nicht gleich verzehren, so sollte man es nach Ex. 12, 10 und Num. 9, 12 verbrennen. Nach Pausan. 10, 32, 9 entzog man Opferreste der Entweihung auch durch Vergrabung. Uebrigens musste mit dem Fleisch des Lobdankopfers ebenso verfahren werden: dagegen durfte man dasjenige der Gelübde- und freiwilligen Opfer bis auf den dritten Tag aufheben, Ex. 29, 34: Lev. 7, 15: 5, 32: 19, 5 ff.:

22, 30. Die Absicht, dass die Darbringer der Opfer die Aermeren an der Mahlzeit theilnehmen lassen sollten (Cler., D. Mich., Rosenm. u. A.) war wie all dergleichen practische Rücksicht, keinenfalls das Hauptmotiv: vergl. Knob. zu Lev. 7, 15.

In v. 5 und 6 hebt Moses noch einmal recht nachdrücklich den Ort, zugleich aber auch die Zeit der Feier, und zwar speciell des Hauptactes hervor. v. 5. „Du darfst nicht, — לֹא תוּכַל wie 7, 22 — das Pesach opfern in irgend einer deiner Städte — אַחַד wie z. B. 15, 7, — welche der Herr, d. G., dir giebt", — v. 6, „sondern nach (an) dem Orte, welchen der Herr, d. G., erwälen wird, seinen Namen dort wohnen zu machen, opfere das Passa." כִּי אִם wie Ps. 1, 2: 2 reg. 5, 17: Jes. 15. 10 et al. אֶל־ lässt eigentlich ein „komm und" ergänzen. Die Punctatoren, welche שָׁם von dem Vorhergehenden abtrennen, scheinen andeuten zu wollen, dass es sachlich zum Folgenden mitgehört, vergl. den analogen Fall in c. 18, 14 und bes. Sach. 9, 13 (קֶשֶׁת). Dem Vorhergehenden ist es aber formell allein zugehörig, cf. v. 2. 11: 12, 5. 11 et al. Hupfeld l. c. II S. 21 und Riehm S. 50 finden darin einen Widerspruch mit Ex. 12, 7. 46, dass das Passa statt daheim in den Häusern, vor dem Heiligthum dargebracht werden sollte. Aber es hat nur eine durch die vorderen Bücher selbst erforderte und sogar schon angedeutete Modification statt (vergl. Bachmann, die Festgesetze des Pent. S. 147). Da der Herr Ex. 12, 12. 13. 23 durch Egypten hin, an den Häusern und Thüren der Israeliten vorübergehen, und schützend stehn (פסח) zu wollen ausdrücklich selbst erklärte, so hatte man das Blut, was man ihm zur Sühne darzubringen hatte, natürlich nirgends anderswohin als eben vor die Häuser und zwar an die Thüren zu sprengen, zumal da man noch des Heiligthums entbehrte. Als er aber ein für alle Mal seine Stätte, wo er Opfer und Blut entgegennehmen wollte, in der Stiftshütte aufgeschlagen, folgte mit Nothwendigkeit, so gewiss als er der Gott der Offenbarung und nicht des subjectiven Beliebens war, vergl. die Einl. zu c. 12, dass man das Passablut nirgends anderswohin, als an seinen Altar bringen durfte. Dass man es nicht erst unter Josias 2 Par. 35, 11, sondern schon bei der Passafeier in der Wüste, dahin brachte, geht unwidersprechlich daraus hervor, dass es sowohl das Volk als auch Moses selber cf. Num. 9, 7 und 13 als eine Gabe, קָרְבָּן für den Herrn ansehn. Dass Ex. 23, 17 und 34, 18: vergl. 24 f., wo die Fest-

wallfahrten geboten werden, die Feier des Passa's speciell vor dem Heiligthum mit zu verstehn ist, wird wohl Niemand in Zweifel ziehn. Die Zeitbestimmung: „am Abend, wenn die Sonne untergeht", vergl. Jos. 5, 10, dürfte nicht ganz gleichbedeutend sein mit בֵּין הָעַרְבַּיִם Ex. 12, 6: Lev. 23, 5: Num. 9, 3, wie die Karaiten und Samarit. wollten, auch Gesen. im Thes. und Knob., sondern eine etwas spätere Zeit andeuten, wie die Pharisäer und Talmudisten dafür hielten. Während dort noch das Ende des Nachmittags mit gemeint seyn dürfte, als wo die Schlachtungen oft schon beginnen mussten, ist hier nur das letzte Ende der Vorbereitung in's Auge gefasst. Nur daraus, dass der Nachmittag schon mit verwendet wurde, erklärt es sich, dass der Passatag, immer der vierzehnte heisst, Lev. 23, 5: Num. 9, 3: 28, 16: Jos. 5, 10 et al. Die motivirende Apposition: „in der Zeit, da du aus Egypten zogst" stimmt mit v. 1. So zeitig wie der Anfang der Ausführung von seiten des Herrn, fiel auch der des Auszuges von seiten des Volks. Indem sich das Volk beim Passamahl schon nicht blos mehr zur Reise vorbereitete, sondern im Reisehabitus stand, war es schon im Aufbrechen begriffen. Die Forderung, Zeit und Stunde, die der Herr geordnet hatte, inne zu halten, hatte übrigens, abgesehn von allem andern, ein ähnliches Recht und eine ähnliche Bedeutung, wie jene in Cap. 12, sich genau an das vom Herrn geordnete Heiligthum zu binden. Das Bekenntniss zu dem Gott der Offenbarung wurde nur so ein entschiedenes.

In v. 7 und 8 endlich noch die Dauer des Festes. v. 7 ist eigentlich nur Vordersatz. Obwohl man nach der Passamahlzeit nicht mehr unmittelbar am Heiligthum selber versammelt bleiben braucht, soll (v. 8) das Fest dennoch 7 Tage gefeiert werden. v. 7. „Und koch und iss an dem Ort, ... und wende dich am Morgen und gehe heim." Ex. 12, 9 ist nicht das בִּשֵּׁל im Allgemeinen in Beziehung auf das Passalamm verboten, sondern das בַּשֵּׁל בַּמָּיִם. Dass es aber auch ein anderes בַּשֵּׁל giebt (בָּאֵשׁ) erhellt aus 2 Par. 35, 13. „An dem Ort" will aber nicht etwa sagen: „durch die Stadt des Heiligthums hin", wie es im N. Test. geschieht, sondern unmittelbar um den Altar selber her, wie ebenfalls durch 2 Par. 35, 13 ausdrücklich bestätigt, und vielleicht auch durch Jes. 30, 29 angedeutet wird. Man sollte den Abend bis nach Mitternacht feiernd im Freien unmittelbar beim Heiligthum zubringen. Die Schwierigkeit, die die letzten Worte vielfach gemacht haben, fällt demnach weg. Die Heimkehr

ist nicht von einer nach der Heimath, wozu der folgende v. nicht stimmen würde, sondern nach der Wohnung, in der Stadt des Heiligthums, zu verstehn, wie auch Riehm S. 51 und Bachm. S. 147 annehmen; denn dass es sich um den Morgen des ersten, nicht des achten (J. Gerh.) Tages handelt, bedarf es keines Beweises. In dem: „zu deinen Zelten" dürfte man eine Andeutung davon finden, dass sich Moses das herbeigepilgerte Volk während der Festzeit um das Heiligthum her in Zelten wohnen dächte, wie es nach Hos. 12, 10 wirklich geschehen zu seyn scheint, wenn nicht das: „zu seinem Zelte gehn" sprichwörtlich die allgemeinere Bedeutung gehabt hätte: nach Hause gehn, so dass es keineswegs an wirkliche Zelte denken lässt, vergl. 1 Sam. 13, 2: 2 Sam. 19, 9: 20, 22: 1 reg. 12, 16, und das bekannte: zu deinen Zelten Israel! z. B. 2 Sam. 20, 1: 1 reg. 12, 16. — v. 8. So wenig der erste Satz: „sechs Tage sollst du Mazzot essen" verglichen mit v. 3 und 4 eine wirkliche Abweichung von den vorderen Büchern enthält, wonach es 7 Tage dauern soll — mit der Nichtausdehnung auf den letzten Tag verhält es sich hier ganz ebenso wie mit der Nichtmitbeziehung auf den ersten Lev. 23, 5. 6 — ebensowenig auch der letzte: „der siebente ist Einhaltetag dem Herrn, d. G., du sollst nicht Geschäft verrichten." Allerdings wird Lev. 23, 36 und Num. 29, 35 nur der Tag nach dem Laubhüttenfest עֲצֶרֶת, עֲצָרָה genannt, vergl. auch 2 Par. 7, 9 und Neh. 8, 18, allein nicht deshalb, weil diese Bezeichnung nur für ihn allein, sondern, weil sie für ihn am bessten passte. Da er nicht mehr mit ein Tag des Festes war, so war es sein höchstes, עֲצֶרֶת zu seyn. Von עָצַר anhalten (hier ohne Zweifel mit der Arbeit und überhaupt mit der gewöhnlichen Beschäftigung; Iken, dissertt. theol. phil. I, 5 S. 50: *cohibitio a labore*) bedeutet עֲצֶרֶת eigentlich die Unterbrechung, und daher denn, wie Versammlung überhaupt, als welche immer den gewöhnlichen Lebensgang unterbricht, Jer. 9, 2, so namentlich Festversammlung, Joel 1, 14: Am. 5, 21: Jes. 1, 13 und 2 reg. 10, 20, als bei welcher recht eigentlich eine Enthaltung von der Arbeit stattfand. Sowohl Lev. 23, 36 und Num. 29, 35, als auch hier folgt daher wie zur Explication: „Geschäft sollst du nicht verrichten." Sachlich war also die עֲצֶרֶת für den siebenten Mazzottag auch Lev. 23, 8: Num. 28, 25 geboten. Moses hatte dort nur zunächst, weil es so genügte, die objective Seite hervorgehoben, dass an ihm ein heiliger Zusammenruf (מִקְרָא־קֹדֶשׁ) stattfinden solle, während er hier, wo er das Bleiben des Volks

bis am siebenten Tage einschärfen will, diesem Zweck gemäss gleich durch den Namen das subjective, das dem Volke da obliegende hervorhebt. Mit der Versammlung ging aber nach der ausdrücklichen Erklärung Lev. 23, 37, vergl. auch Num. 28, 18. 19 und 26. 27: 29, 1. 2. 7. 8ff. besonders die Darbringung der Opfer Hand in Hand. — Der Zusatz der Alex. übrigens: πλὴν ὅσα ποιηθήσεται τῇ ψυχῇ rührt nur aus der Absicht her, uns. St. mit Ex. 12, 16 gleichförmig zu machen.

V. 9—12.

Das Wochenfest muss Moses, da es vor allem durch die Zeit, nämlich den Ablauf der ersten durch das Mazzotfest eingeleiteten und geweihten Arbeitswochen constituirt wird, auch hier, vergl. Lev. 23, 15, mit einer Zeitbestimmung bedenken. v. 9. „Sieben Wochen zähle dir; von da ab, wo die Sichel anfängt — sc. geschwungen zu werden, cf. 23, 26 — an dem Saatwuchs — קָמָה, das auf dem Halm stehende — fange an zu zählen sieben Wochen.“ Lev. 23, 15 heisst es genauer: „ihr zählet euch vom Tage nach dem Sabbath, von dem Tage ab, da ihr dargebracht habt, die Webegarbe; 7 volle Wochen sollen es seyn; bis zum Tage nach dem siebenten Sabbath zählet 50 Tage.“ Die Bestimmung an uns. St. ist aber vollkommen genügend und kömmt mit jener auf dasselbe hinaus. Das Schneiden der Erstlingsgarbe — nach Mischna Menach. c. 10 geschah es in der Nacht des 16ten Nisan — machte ohne Zweifel den Anfang alles Schneidens — Jos. antt. III, 10, 5 sagt: οὐ γὰρ ἥψαντο πρότερον αὐτῶν, sc. καρπῶν — vergl. Lev. 23, 14. Zudem deutet Moses durch unsere Bestimmung sofort in bündiger Weise die Natur der Wochen an, die das Wochenfest nach sich ziehen, und den Character, den sie demselben demgemäss aufprägen, nämlich, dass es Erndte-Wochen sind. Wenn übrigens der Tag der Darbringung der Erstlingsgarbe eigentlich der Tag nach dem in das Fest fallenden Sabbath seyn sollte — vergl. die Einl. zum Cap. — also ein Sonntag, so musste Pentecoste ebenfalls stets auf einen Sonntag fallen, und war demgemäss recht geeignet, seiner ganzen Woche Weihe zu verleihen. Durch den Anschluss an den Sabbath kommen dann auch für die Praxis zwei Festtage zu Stande. — v. 10. Den Anfang der eigentlichen Vorschrift macht aber Moses grade wie beim Passafest auch hier damit, dass er vor allem die zur Entwicklung der sabbathlichen

Freude geeignete Gabe verlangt. „Und halte das Wochenfest — mit Recht nennt er es hier im Unterschiede von Ex. 23, 16 (Erndtefest) mit dem seinen sabbathlichen Character von vornherein so bestimmt hervorhebenden Namen, vergl. Ex. 34, 22 und auch Num. 28, 26 — dem Herrn, d. G., nach dem Maasse der freien Spende deiner Hand, welche du giebst gemäss dem, wie dich segnet der Herr, d. G.“ מִסַּת ist s. v. a. *pro ratione doni spontanei* (cf. Gesen. thes.); die Alex.: καθὼς ἡ χείρ σου ἰσχύει, nach einer im Aram. sehr häufigen Redeweise. Im Targum כְּמִסַּת, entsprechend dem כְּדֵי, דֵי und כְּ. Natürlich meint Moses hier nicht die Erstlingsbrote, die מִנְחָה חֲדָשָׁה und die andern Oblationen, die Lev. 23, 17 verordnet waren; wie beim Passafest hat er auch hier mit Schlachtopfern, und zwar, wie נְדָבָה ausdrücklich anzeigt, mit ganz freiwilligen zu thun. — In v. 11 verlangt er dann ausdrücklich, wie er es beim Passafest, noch nicht gekonnt, die Freude selber, und zwar die wohlthätige, wie sie den Gott, der durch sabbathliche Ruhe Freude und Erquickung gestiftet hat, erst völlig vergegenwärtigt, vergl. zu 12, 7, mit Hervorhebung des zweiten Moments, nämlich des: „vor dem Herrn und seinem Heiligthum“, — und in v. 12 noch ein Gedächtniss der egyptischen Knechtschaft, nicht blos als eines Hintergrundes, der sehr geeignet ist, der Freude den rechten Character zu geben, sondern auch speciell mildthätig zu stimmen, vergl. 5, 15: 15, 15: 24, 22.

V. 13 — 17.

Das Laubhüttenfest fasst Moses hier sofort so, wie es Lev. 23, 42f. ausgeprägt ist, als חַג הַסֻּכֹּת, hebt aber zugleich seinen Character als Erndtefest ebenso bestimmt hervor: „das Hüttenfest feire dir sieben Tage für dein Einsammeln von deiner Tenne und Kelter!“ Die Meinung, dass das Laubhüttenfest die Erinnerung an das Zeltleben in der Wüste habe erhalten sollen, — was schon an sich ein unangemessener Zweck wäre, so dass Bähr auch unwillkührlich durchweg einen andern unterzulegen sucht, vergl. II S. 658 — ging von dem Irrthum aus, dass סֻכּוֹת, Hütten, gleichbedeutend sey mit אֹהָלִים, wogegen m. Abh. l. c. und Keil, Archäol. S. 415 zu vergl. סֻכָּה von סכך *texuit*, ist nach Gesen. richtiger Bestimmung im Thes.: *casa, umbraculum ex frondibus ramisque consertum;* sie dient zum Schutze sowohl gegen die Sonne, wie auch gegen den Regen, vergl. Ps.

31, 21: Jes. 1, 8: Hiob 27, 18: Jona 4, 5, besonders aber Jes. 4, 6: „Und eine Hütte soll seyn zu Schatten bei Tage wider die Hitze und zu Zuflucht und Versteck wider Sturm und Regen." Letztere St. ist um so beachtenswerther, als sie nach dem Zusammenhang mit dem vorhergehenden v. in ausdrücklicher Beziehung auf die Wüstenführung ausgesprochen ist, die ja hier in Betracht kommt. Jenes Wort Lev. 23, 43: „damit eure Nachkommen wissen, dass ich in Hütten wohnen machte die Kinder Israel, da ich sie aus dem Lande Egypten führte", nimmt also statt auf die gewöhnliche Lebensweise Israels in der Wüste, von der immer באהלים gebraucht wird, vergl. Ex. 16, 16: 18, 7: 33, 8ff.: Lev. 14, 8: Num. 16, 26ff.: 24, 5 et al., auf den Schutz und die Bewahrung von seiten des Herrn Beziehung, so dass Jonath. und Arabs Erp. das in Hütten nicht so unrichtig erklären durch: *in umbra nubium*, vergl. Ps 105, 39 und 1 Cor. 10, 1. Sonst würde auch schon die causative Ausdrucksweise: „dass ich wohnen gemacht habe", sonst auch nicht das Aeussere der Hütten, wie es Lev. 23, 39ff. angeordnet wird, passen. So waren nun allerdings die lieblichen Hütten, die mit Früchten von Prachtbäumen, mit Palmzweigen und Laub von laubreichen Bäumen und Bachweiden geschmückt standen, um die göttliche Vorsorge zu preisen, den Hütten, die die Heiden bei ihren Hüttenfesten errichteten (z. B. die Syrer alle 3 Jahre zu Ehren des Dionysos und der Aphrodite im Mai, und selbst die Römer zu Ehren der Anna Perenna an den Iden des März, vergl. Mov. Phöniz. I S. 480ff., wo auch an die ἑορτὴ Σαχέων in Babylon, und die ἑορτὴ τῶν Σακκῶν der Perser erinnert wird, Σάκεια s. v. a. סכיא, סכות, Hütte), äusserlich parallel, unterschieden sich aber nichtsdestoweniger innerlich sehr bestimmt. Wenn die Heiden aus ihren Wohnungen in die Natur und deren Hütten hinaustraten, so thaten sie's, um der Natur, um auch ihrem Fleische zu dienen; die Israeliten sollten mit ihren Wohnungen sich selber, nämlich ihr alltägliches Leben dahinten lassen, und denjenigen preisen, der ihnen die Natur dienstbar gemacht hatte. Nach dem Tractat Succa I (Mischna 2, 6) sollte die Hütte oben freie Aussicht zum Himmel empor gewähren. Schon hier sollte es in gewisser Weise heissen: „an mir und meinem Leben ist nichts auf dieser Erd; was du mir hast gegeben, das ist der Liebe werth." — Mit בְּאָסְפְּךָ erinnert Moses an den andern Namen: חַג הָאָסִיף Ex. 23, 16 und 34, 22. בְּ ist aber nirgends „nach" (nachdem), vergl. dagegen Hengstenb. Christol. II S. 329f. Die einzigen

Fälle, wo es diese Bedeutung zu haben scheinen könnte, sind nur dies בְּאָסְפְּךָ, was sich noch Ex. 23, 16 und ähnlich Lev. 23, 39 findet, und dann das בְּשָׁבֻעֹתֵיכֶם Num. 28, 26: beide Mal also in Verbindung mit „Feier anstellen", wo בְּ leicht in seiner gewöhnlichen Bedeutung „für", gewissermaassen als ein בְּ *pretii*, genommen seyn kann. Man feiert das Erndtefest für die Erndte. אסף, nicht קצר ist gewählt, weil es sich schon nicht blos um Schnitterndte, sondern auch um Sammel-, um Obst- und Weinerndte, also um Gesammterndte handelt. Mit welcher Entschiedenheit aber Moses darauf aus ist, dies Gesammterndtefest, welches er schon Lev. 23, 40 ausdrücklich zu einem freudigen gemacht hat, als das höchste Freudenfest, als die Spitze und Vollendung alles Vorhergehenden darzustellen, erhellt schon aus der Hervorhebung des gleich mit an die Spitze gestellten Umstandes, dass es sieben Tage währen soll, erhellt dann auch aus der Ausdrucksweise in v. 14: „und freue dich an deinem Feste", s. v. a. an dem dir recht eigentlich zum Freudenfest gewährten Feste, erhellt zuletzt auch daraus, dass es beides, die Dauer und die Freude in v. 15 noch einmal zusammenfassend wiederaufnimmt, und zwar so, dass er steigernd verlangt, nur oder ganz freudig zu seyn. אַךְ nur, nicht anders als, vergl. 28, 29: Jer. 32, 30: Hiob 19, 3. Da er in v. 14 wieder eine gesellige und wohlthätige Freude vorschreibt, so versteht sich damit die Darbringung von Dankopfern und andern freiwilligen Gaben, die v. 2 und v. 11 ausdrücklich verlangt waren, für dies Mal von selbst. Besonders dürfte man auch während dieser längeren Feier die Zehnten- und Erstgeburtenmahlzeiten angestellt haben. Eine so lange und so ungetrübte Freude will er aber ohne Zweifel deshalb, weil das gesammte Leben einen freudig-festlichen Character davon tragen soll. Denn nur dann wird der Preis des Herrn vollständig, vergl. Jes. 9, 2: „aber nun freuen sie sich vor dir, wie man sich freuet in der Erndte": und Phil. 4, 4. 5. Zu moralisirend ist dies Mal die Bemerkung von Bechai, s. bei H. Mich. zu uns. St.: *gaudium cum tremore conjunctum sit oportet. Nam dum in hoc mundo sumus, adest prava concupiscentia etc.* Die Freude, die Moses hier meint, ist ebenso fern von *tremor* wie von *prava concupiscentia:* es ist die heilige Freude am Herrn, die nach den Rabbinen nicht blos nicht Trauer, sondern auch nicht einmal eine blos weltliche Freude (z. B. die einer Vermählung) neben sich vertrug, s. Calm. zu v. 15. — Als die abschliessende Spitze wird übrigens das Hüttenfest ganz besonders auch dadurch markirt,

dass die Priester nach Num. 29, 12 ff. an ihm gehalten waren, unverhältnissmässig mehr Opferdampf, d. i. Huldigung und Sühnegebet emporsteigen zu lassen, als an andern Festen: 70 Farren sollen während der 7 Tage als Brandopfer dargebracht werden. Das Weissagende, was die sabbathliche Feier hatte, musste sich nach alledem hier ganz besonders nahe legen. Der Gott, der diese Vollendung im Verlaufe des Jahres gewollt hat, muss sie auch im Verlaufe der grösseren Zeiträume, ja am Ende aller Zeiten wollen. Vergl. Sach. 14, 16 ff. Nun bleibt es allerdings auch noch den Christen, auf die Endruhe und Endfreude auszuschauen, Hebr. 4, 9: ἄρα ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ, — aber Sache derer im N. B. ist es nicht, das, was ihnen noch erst recht zu Theil werden soll, durch ihre Feste vorzubilden; ihre Feste beziehn sich auf das, was bereits vorliegt, und was sie sich nur anzueignen brauchen; es sind nicht sabbathliche, sondern sonntagliche Feste. Mit um so mehr Nothwendigkeit haben sie grade das Laubhüttenfest fallen lassen. Ihr höchstes Fest darf nicht am Ende, sondern muss am Anfang liegen: denn das ihnen dargebotene Heil wirkt grade in seinem Anfang, in der Menschwerdung Gottes, wie die höchste Bewunderung, so auch die grösste Festfreude.

In v. 16 und 17 schliesst Moses seine Festvorschriften ähnlich ab, wie Ex. 23, 17: 34, 23. Grade an diesen Stellen findet sich auch זָכוּר für זָכָר, während es ausserdem nur noch 20, 13 vorkömmt. „Dreimal im Jahre erscheine all dein Männliches vor dem Herrn!" Zu den Männern werden ohne Zweifel nur die 20 Jahr alten und in den Census aufgenommenen (vergl. Ex. 30, 14) gerechnet, obwohl Kinder mitgenommen werden durften. Die weiblichen Wesen werden theils wegen ihrer Nachstellung, theils auch aus Schonung in das Gebot nicht mit aufgenommen. Doch ist zwischen Gebot und Erlaubniss zu unterscheiden, wie das Beispiel der Weiber Elkana's 1 Sam. 1 und Maria's beweist. „Und nicht soll man vor dem Herrn leer erscheinen." v. 17. „Jeder nach der Gabe seiner Hand, nach dem Segen des Herrn, d. G., welchen er dir giebt." Vergl. Ex. 23, 15: 34, 20. Wer leer erscheint, verleugnet den Reichthum seines Gottes, — vergl. Sir. 35, 6 — grade wie der tugendlose Christ die Kraft Christi und seines Geistes, 2 Petr. 1, 8; er verleugnet aber auch das Königsrecht seines Gottes: denn dem Könige bringt man Abgaben dar, und zwar bei den Persern κατὰ τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ἕκαστος προσκομίζει (Ael. var. hist. lib. I c. 31). — Die dreimalige Festwallfahrt

ist von vornherein nicht so streng geboten, wie z. B. der Genuss der Passamahlzeit, Num. 9, 13, des Ungesäuerten etc. Dennoch finden sich geschichtliche Spuren von Festwallfahrten und gemeinsamen Festfeiern Iud. 21, 19f.: 2 reg. 23, 22: 2 Par. 35, 18 (vergl. Hengstenb. Auth. II, 79f.), dann besonders 1 Sam. 1, 3. 21: 2, 19, vergl. noch 1 reg. 12, 32. Ewald, Alterth. S. 375, behauptet, dass das Gesetz in den ersten Zeiten des Besitzes Canaans gewiss sehr streng beobachtet wurde. Aus 2 reg. 23, 22: 2 Par. 35, 18 erhellt allerdings, dass die gemeinsame Feier des Passafestes allmählig in Verfall gerieth, — namentlich trug gewiss die Eifersucht der nördlichen Stämme viel dazu bei, als das Heiligthum in Zion errichtet war, — dass erst Könige wie Hiskias (2 Par. 30) und Josias (2 Par. 35) wieder reformirend eingriffen. Nach dem Exile in Esra's und Nehemia's Zeit wird die Feier des Laubhüttenfestes erwähnt, Esr. 3, 4 und Neh. 8, 1. Das N. Test. beweist, dass die wiederholte Festreise nach Jerusalem Vielen recht wohl möglich war.

V. 18 — c. XVII, 1.

Es folgen die Erweiterungen des Elterngebots. Nach dem inhaltsreichen Worte, welches am herrlichsten und treffendsten Israels Volkswesen bestimmt: „Ihr sollt mir ein Königthum von Priestern und ein heiliges Volk sein", Ex. 19, 6 (vergl. Ew. Alterth. S. 275 ff.) war Israel seiner Idee nach keinem anderen Willen unterworfen als demjenigen, der, weil der göttliche, auch sein eigner sein, unter dem es sich also wahrhaft frei, rein und erhaben fühlen konnte. Dabei war es aber nicht aus-, sondern im Gegentheil mit eingeschlossen, dass es, so lange es seine Idee noch nicht verwirklichte, der Verwirklichung vielmehr nur noch erst sehr von fern entgegenarbeitete, solche Führer und Erzieher über sich anerkennen musste, die, mit besonderer Macht, Gesetzeskenntniss oder Offenbarung ausgerüstet, seinen Abweichungen gegenüber den Willen des Herrn aufrecht erhielten, seine Frömmigkeit recht leiteten und seine Gelehrigkeit in Anspruch nahmen. Jene patriarchalische Natur- oder Geburtsordnung, wonach die Familie an ihrem Vater, das Geschlecht und weiterhin der Stamm an dem Vater der nach dem Erstgeburtsrecht bevorzugten Familie ein Haupt oder einen Fürsten hatte *), hatte also, wenn auch für

---

*) נשׂיא, wofür 1 Par. 5. 2 und 2 Par. 19, 11 etwas auszeichnender

eine kurze Zeit durch Moses gewaltige Persönlichkeit in den Hintergrund gedrängt, statt aufgehoben zu sein, nur neue, höhere Bedeutung erlangt. Schon Ex. 22, 27 verordnet das Gesetz, Gott nicht zu lästern, und einen Fürsten im Volk nicht zu verfluchen, und deutet schon durch diese Zusammenstellung die Beziehung der Fürsten auf Gott, ihre Aufgabe in Beziehung auf ihn an. Nach Num. 16, 1. 2 zog Moses nicht blos die Stamm-, sondern wenigstens auch die Geschlechtshäupter zu seinem Rathe (קְרִאֵי הָעֵדָה oder auch קְרִאֵי מוֹעֵד). Von den Aeltesten, זְקֵנִים, unter denen die angeseheneren Väter verstanden werden müssen, vergl. Ex. 4, 29 et al. und Ew. l. c., zeichnete Moses schon am Sinai 70 als eine besondere γερουσία aus, Ex. 24, 1. 9. 14, und besonders auf dem Zuge durch die Wüste, Num. 11, 20—30, wo sich besondere Geistesbegabung hinzugesellte. Aelteste finden sich denn auch noch in den späteren, ja spätesten Zeiten, und zwar natürlich für jede Stadt besonders; vergl. 19, 12: 21, 2ff. 19: 22, 15. 18: 25, 7—9: Jos. 20, 4: 24, 31: Iud. 2, 7: Ruth 4, 2ff.: 1 reg. 21, 8ff.: Jer. 26, 16—19: Judith 10, 7; gemeinsam handeln sie als die Aeltesten Israels bei gemeinsameren Reichsangelegenheiten, vergl. Jos. 7, 6: 1 Sam. 4, 3: 8, 4: 2 Sam. 3, 17: 5, 3: 17, 4: 1 reg. 8, 1. 3: 20, 7. Die Aeltesten als solche konnten aber, selbst in der natürlichen Zusammenfassung unter dem Stammhaupte, keineswegs für alle Bedürfnisse genügen. Sie konnten nur die Executiv-Gewalt repräsentiren; man bedurfte ausser ihnen ebensowohl der Richter wie der Priester und Propheten. Und hatten schon sie keineswegs um ihrer Geburtsstellung willen allein, sondern namentlich auch wegen ihres Berufes Anspruch auf elterliches Ansehn, so kam dasselbe diesen letzteren demnach ebenfalls zu, vergl. zu c. 5, 16.

Dass die richterliche Thätigkeit auch von den Aeltesten als solchen ausgeübt sey, folgt weder aus der Art, wie die Namen „Häuptling“ und „Richter“ Num. 25, 4. 5 wechseln (Ew. l. c.), noch auch irgendwo aus uns. Buch. Weder 21, 19f., noch auch 22, 15f. kömmt es auf gerichtliche Untersuchung und Entscheidung, an beiden St. nur auf öffentliche Autorisirung und Bezeu-

---

נגיד steht, ist gleichbedeutend mit ראשׁ אבות, Num. 36, 1, genauer ראשׁ אבות המטות, Num. 32, 28, oder ראשׁ המטות, Num. 32, 28; vergl. Num. 16, 1. 2 mit c. 1, 4; Fürstenname kommt schon den Geschlechtshäuptern, Num. 3, 24. 30. 32. 35. nicht blos den Stammhäuptern, Num. 7, 10ff. zu.

gung an. Die Aeltesten werden als unterschiedliche Personen ausdrücklich neben den Richtern erwähnt, c. 21, 2. 6, und zwar voran, vergl. auch Esr. 10, 4: Sus. 5. Sie erscheinen vielmehr wie ein Magistratscollegium, welches die Bürger ihrer Stadt zu repräsentiren, das die Stadt im Ganzen Angehende zu betreiben c. 21, 2ff.: Jos. 20, 4, das, was der Einzelne nicht für sich allein thun durfte, mit seinem Ansehn zu autorisiren, c. 21, 19: 22, 15. 18: 25, 7—9: Ruth 4, 2ff.: Judith 10, 7, und mit den Aeltesten einer andern Stadt zu verhandeln, c. 19, 12, hatte. Auch 1 reg. 21, 8ff. kommen sie nur als eine solche Oberbehörde ihrer Stadt in Betracht, — und Jer. 26, 16—19, wie schon Jos. 24, 31: Iud. 2, 7 zugleich mit als wirklich alte. Sie sind ein durch die Geburts-, wahrscheinlich auch Vermögensordnung fast von selbst gewordenes Collegium. Die Richter dagegen kommen erst, wie schon Mosis eigenes Verfahren c. 1, 15 und sein ausdrückliches Verlangen c. 16, 18 beweist, durch Wahl zu ihrem Amte. Sie, die ganz besonders das Vertrauen in Anspruch nehmen, müssen ihre Stellung durch Vertrauen gewonnen haben. Und war es auch fast natürlich, dass man sie, wenn es irgend anging, aus den Aeltesten erwählte, cf. 1, 15, so doch keineswegs nothwendig. Namentlich eigneten sich auch die gesetzeskundigen Priester und Leviten, deren David viele einsetzte, 1 Par. 23, 1—4: 26, 29—32: 1 Par. 1, 2, dazu. Schon Lev. 10, 11 wird es als eine Bestimmung der Priester hingestellt, das Volk Gottes Gesetze zu lehren, ebenso Deut. 17, 9f.: 21, 5: 33, 10: Hagg. 2, 11: Mal. 2, 6. 7 et al. Schon Hos. 4, 4 gilt es als ein schweres Verbrechen, mit dem Priester (der das Gesetz lehrt) zu rechten. Jedenfalls mussten diejenigen Richter am meisten Autorität haben, denen Priester zur Seite standen. Und bedurfte ihr Stand eines ähnlichen Einheitspunktes, wie ihn die Geschlechtshäupter und Aeltesten an den Stammfürsten hatten, so war es nur natürlich, dass, wie hier 17, 8ff. geschieht, als solcher der (Haupt-)Richter desjenigen Ortes bezeichnet wurde, nach welchem man das Heiligthum als Mittelpunkt der ganzen Gemeinde und vorzüglich auch die Priester verlegen würde. Aller Richter Aufgabe aber musste in dem Bereiche des Gottesstaates von vornherein dahin feststehn, und wird auch schon Ex. 23, 1—3. 6—8 dahin angegeben, vergl. Lev. 19, 15 und Deut. 1, 16f. und 16, 19f., dass sie nach Gerechtigkeit, d. i. nach dem göttlichen Rechte ohne Rücksichtsnahme und Menschenfurcht unbestochen richten sollten. Nach Riehm S. 64 soll unser Buch nur noch darin einen Fortschritt gegen die vorhergehenden

bilden, dass es (c. 13, 14: 17, 4) eine genaue Untersuchung, und zwar natürlich durch die Richter verlange (19, 18), — allein schwerlich ist es der Sinn von Ex. 23, 6—8, dass sie ohne genaue Untersuchung Recht sprechen sollten, — und dann darin, dass es nicht blos in Betreff von Blutsachen, Num. 35, 30, sondern in allen Rechtsfällen, zwei Zeugen für nöthig erklärt, 17, 6: 19, 15 — allein Num. 35, 36 ist grade wie auch in Deut. 17, 6 nur darum nicht von allen Fällen die Rede, weil nur eben der eine in Betracht kömmt. In dem, was für den einen verlangt wird, deutet sich auch dort schon das für alle Nöthige an.

Eine gewisse Verwirklichung jener hohen Idee des Volks, königlich-priesterlich, frei und rein zu sein, deutet sich inzwischen bereits dadurch an, dass es sich die Richter nicht etwa in träger Passivität gefallen lassen, dass es sie vielmehr, wie selber einsetzen, so auch auf's kräftigste unterstützen, mit ihnen zusammen wirken, ja in ihnen eigentlich nur selber thätig seyn soll. Wie Num. 35, 24. 30 statt der Richter, die sich als Organe von selbst verstehn, die ganze Gemeinde (עֵדָה) aufgefordert wird, in Betreff vorsätzlichen Todtschlags zu richten, so soll sie auch nach uns. St. grade in dieser Weise zuerst ihre Pflicht gegen die Elternhoheit der Richter erfüllen. Moses verlangt von ihr, um ihre betreffende Obliegenheit zunächst kurz und summarisch anzudeuten, nicht blos, sich selber Richter und richterliche Unterbeamten zu setzen, sondern auch, als wäre eigentlich durchaus sie selber die richtende, dass sie das Gericht in gebührender Weise halte, v. 18—20, die Hauptpunkte, die ganz besonders zu meiden, und demgemäss, wie sich nach dem Zusammenhang leicht versteht, durch das Gericht zu verhindern sind — es sind besonders die verschiedenen Arten des Abfalls vom Herrn — stellt er zudem in directer Anrede an sie fest, v. 21 — 17, 1. Und indem er sodann zu specialisiren beginnt, und zunächst den Fall bedenkt, dass Jemand wirklich vom Herrn abgefallen sey, verlangt er vor allem, dass sie selber sorgfältig nachforsche, und im Fall wirklicher Schuld auch die Execution vollziehe, 17, 2—7. Erst für den andern hier bedachten Fall, dass ihr, d. i. der einzelnen Stadt mit ihren Richtern eine Sache zu schwierig sey, verordnet er die betreffende Pflicht in der Form der Unterordnung, und zwar unter den Richter und die Priester am Ort des Heiligthums, 17, 8—13. Und für den dritten, dass man sich einen König

setzen wollte, giebt er zwar die Erlaubniss dazu, verpflichtet aber ebensowohl das Volk als auch den König, vor allem dafür zu sorgen, dass statt des eigenen Willens der göttliche regiere, c. 17, 14—20.

V. 18—20. Um trotz des städteweisen Auseinanderwohnens in Canaan Gerechtigkeitspflege zu ermöglichen, verordnet Moses vor allem: „Richter und Ordner setze dir in allen deinen Städten, welche der Herr, d. G., dir giebt, stammweise. Ueber שֹׁטְרִים vergl. zu 1, 15. לִשְׁבָטֶיךָ ist wie לְשִׁבְטֵיכֶם 1, 15 zu verstehn. Mach Jos. antiqu. IV, 8, 14 sollte jede Stadt auf Grund uns. St. 7 Richter mit je 2 levitischen Gerichtsdienern (שֹׁטְרִים) haben, nach dem Talmud dagegen sollte das Synhedrium jeder grössern Stadt aus 23, das eines Dorfes von unter 120 Einw. aus 3 Richtern bestehn, vergl. Cler. und Calm. — „Dass sie richten das Volk mit gerechtem Gericht“, cf. zu 1, 16. — v. 19. Was das Volk Gottes mitwirkend, oder auch vermittelst der Richter auszurichten hat, wird in v. 19 negativ, in v. 20 positiv bestimmt, in v. 19 fast in wörtlicher Uebereinstimmung mit Ex. 23, 6. 8. Die drei Verbote: „du sollst nicht Recht abbeugen, Person nicht ansehn, nicht Geschenk nehmen“, sind nicht synonym, sondern greifen von dem, was zuerst und eigentlich zu vermeiden ist, immer weiter auf dasjenige zurück, was zu dem vorher verbotenen verführen könnte. Damit man das Recht nicht beuge, soll man die Person nicht ansehn. Bei dem הִטָּה מִשְׁפָּט, vergl. Ex. 23, 6: Deut. 27, 19: 1 Sam. 8, 3 etc. dürfte die Anschauung zu Grunde liegen, dass das Recht vermöge der göttlichen Weltordnung, mit einer gewissen Energie denjenigen, dem es zugehört, sucht. Der Gedanke ist also: man soll es seinen graden Lauf nehmen lassen, nicht rechts oder links abzuweichen zwingen. הִטָּה ist häufig s. v. a. vom Wege abbringen, Jes. 10, 2: 29, 21: Hiob 24, 4. Zu dem zweiten Verbot vergl. zu 1, 17. Lev. 19, 15 ist auch die Bevorzugung des Armen verboten; allein besonders gedacht ist, wie schon das dritte Verbot andeutet, an die des Reichen, die näher liegt. Die Gefahr, dass Richter Geschenke nahmen und die Person ansahen, mochte oft deshalb besonders gross seyn, weil sie sonst keine Entschädigung für ihre Bemühungen hatten, war aber desto verhängnissvoller, als es beim Finden des Rechts so oft ausschliesslich auf die subjective Meinung, also auf die grösste Unbefangenheit ankam. Ps. 15, 5 wird daher die Nichtannahme des Geschenks unter die schönsten Tugenden gerechnet, in c. 27, 25 aber

über den, der sich durch Bestechung zum Justizmorde verleiten lässt, als über einen der härtesten Verbrecher der Fluch ausgerufen. Die Propheten aber haben mit am öftesten wegen der Rechtskränkungen zu klagen, cf. Jes. 1, 17: 3, 9f.: Am. 5, 7: 6, 12: Hab. 1, 3. 4 et al. Die Begründung: „denn das Geschenk macht blind die Augen der Weisen, — vergl. als ganz parallel Coh. 7, 7, — und verdreht die Worte der Gerechten", die ebenfalls Ex. 23, 8 ziemlich wörtlich steht, zieht in den beiden synonymen Gliedern zuerst die Urtheilskraft, dann den Urtheilsspruch in Betracht, und will sagen, das Geschenk verdrehe beides auch da, wo es ohnedem richtig damit stehn würde. Wie die Weisen den Augen, so entsprechen die Gerechten zu sehr den Worten (Urtheilssprüchen), als dass man mit Knob. das letzte Glied verstehn dürfte, das Geschenk verkehre die Sachen der Gerechten, ihr Recht in Unrecht. Auch dürfte das Verkehren der Sachen nicht dem Geschenk, sondern nur der Partheilichkeit der Richter beigelegt werden. Zudem wird סִלֵּף auch Prov. 22, 12 mit דְּבָרִים im Sinne von „Worten" verbunden; דְּבָרִים ist dort als etwas heraustretendes dem Erkennen, דַעַת, als dem innerlichen correlat. — v. 20. „Gerechtigkeit, Gerechtigkeit verfolge", s. v. a. Gerechtigkeit und nichts als Gerechtigkeit; vergl. zu dieser Wiederholung Lev. 13, 45. Wie das Recht sucht, so will die Gerechtigkeit gesucht, ja verfolgt seyn: jenes als eine göttliche Sendung, dies als eine menschliche Tugend, vergl. Jes. 51, 1: Prov. 15, 9: 1 Tim. 6, 11, und dann auch Ps. 34, 15: Phil. 3, 12. 14. Die Verheissung: „damit du lebest und das Land besitzest" etc. entspricht genau der dem Elterngebot selbst 5, 6 beigegebenen.

V. 21 — c. 17, 1. Dass Moses hier mit den drei Hauptpunkten, welche die Gemeinde zu vermeiden habe, diejenigen aufstellen will, die sie vor allen andern durch das Gericht verhüten muss, ist schon dadurch gewiss, dass es ohnedem, wie sonst im Deut. nirgends, an jeglichem Zusammenhang fehlen würde. Zudem erhellt es auch aus dem Anschluss von 17, 2—7, der kein anderer ist als dieser: wenn sich aber Jemand eine von diesen Treulosigkeiten gegen den Herrn zu Schulden kommen lässt, so soll er der Gerichtspflege verfallen seyn. In der That ist die Unterdrückung des Götzendienstes und sonstiger Irreligiosität dem Gericht ebensowenig fremd, wie dem Gesetze, wie sich noch durch das Verfahren frommer Könige, und besonders deutlich 2 Par. 19, 11 durch die Einsetzung eines besonderen Gerichts-

hofes für die Religionsangelegenheiten unter Josaphat zu erkennen giebt, vergl. zu Cap. 13. — Die drei Verbote, von denen auf jeden v. eins kömmt, entsprechen genau den drei ersten Verboten des Decalog. Das erste in v. 21: „Pflanze dir nicht als Ascherah irgend einen Baum neben den Altar des Herrn, d. G., welchen du dir errichten wirst“ verbietet, neben dem Herrn noch irgend einen andern Gott anzubeten. Wie sehr aber auch schon der andern Göttern beigesellte Jehovah nothwendig seines Jahvethums entkleidet war, erhellt recht aus uns. St. Die Ascherah, das Symbol der Astarte, vergl. zu c. 7, 5, konnte man natürlich nur dann nach Weise der Götzendiener neben den Altar seines männlichen Gottes setzen, wenn man ihn mit Baal für wesentlich eins hielt. נָטַע braucht nicht so eigentlich verstanden zu werden, als handelte es sich um einen natürlichen Baum: Dan. 11, 45: Jes. 51, 16: Coh. 12, 11 steht es sichtlich uneigentlich. Und sonst wird in Beziehung auf die Ascherah auch הֶעֱמִיד und הֵקִים, ja sogar בָּנָה gebraucht, 1 reg. 14, 23. — Das zweite Verbot in v. 22: „Und errichte dir nicht eine Steinsäule, welche der Herr, d. G., hasst“, verbietet, entsprechend dem Bilderverbot, ganz ausdrücklich, das wahre und alleinige Object der Anbetung in ein anderes zu verwandeln. Denn es handelt sich hier nicht etwa darum, dass man neben Jehovah Baal, sondern darum, dass man Jehovah als Baal durch eine Steinsäule und — was implicite darin liegt, durch einen eigenliebigen Naturcult verehren möchte. — Vergl. über מַצֵּבָה zu c. 7, 5. Dass Jacob zu wiederholten Malen, Gen. 28, 18: 31, 45: 35, 14. 20, dass dann auch Moses selber Ex. 24, 1, und Salomo im Tempel 1 reg. 7, 12. 17 eine מַצֵּבָה errichten, ist ebensowenig wider unser Verbot, wie die Anfertigung eines Stierbildes zu irgend einem andern Zweck als dem der Jehovahanbetung. Als Mittel der Anbetung aber steht מַצֵּבָה Lev. 26, 1 mit אֱלִילִים parallel. — Das dritte Verbot in c. 17, 1; „opfere nicht dem Herrn, d. G., ein Rind oder Schaaf, welches einen Tadel hat, irgend einen bösen Fehl“, — was unter דָּבָר רָע zu verstehn, geht aus der Exemplification von מוּם in c. 15, 21 hervor — verbietet eine Entheiligung des Namens des Herrn, vergl. Mal. 1, 6—8 und die Einl. zu c. 12. Die Heiligkeit des göttlichen Namens ist es, welche verlangt, dass wie die Priester, Lev. 21, 6, so auch die Opfer, Lev. 22, 20, vollkommen seyen: wo ein unvollkommenes Opfer, da auch ein in

der Vorstellung unvollkommener Gott, der schon zufrieden seyn muss, wenn man ihm nur irgend etwas weiht. Wie leicht aber die Entheiligung des göttlichen Namens in offenbaren Götzendienst übergeht, erhellt aus Ez. 20, 26. 31. 39.

Cap. XVII.

V. 2—7.

Der Fall zunächst, dass Jemand gradezu in einem der Hauptpunkte fehlt, welche das Volk durch das Gericht zu verhindern oder doch zu bestrafen hat, dass er demgemäss der richtenden Thätigkeit seiner eigenen Gemeinde verfällt, deutet sich von vornherein als ein höchst strafwürdiger an. v. 2. „Wenn in deiner Mitte, in einer deiner Städte, welche der Herr, d. G., dir giebt — vergl. zu c. 13, 13 — ein Mann oder ein Weib gefunden wird, welcher das, was in den Augen des Herrn, d. G., böse ist, thut, dass er nämlich seinen Bund übertritt." Gestaltet sich alle Huld des Herrn gegen Israel als Bundeshuld, cf. 7, 12, so auch aller Gehorsam Israels gegen ihn als Bundesgehorsam, alle Uebertretung als Bundesübertretung. Der Abfall innerhalb der erwählten Gemeinde ist doppelt fluchwürdig: ist nicht blos Abfall, sondern auch Treulosigkeit. — v. 3. „Und er geht und dient. Wie 13, 7 — anderen Göttern, und betet sie an, die Sonne oder den Mond oder das ganze Heer des Himmels." Wenn dem Abtrünnigen vorerst der Naturcultus nahe lag, so ganz besonders der Gestirndienst, der sich in Egypten und überall in Israels Umgebung Herrschaft verschafft hatte; daher hier dieselbe Hervorhebung desselben wie 4, 19, vergl. S. 37. „Welche ich nicht geboten", s. v. a. welche ich verboten. Das Nichtgebieten kömmt auf dem Gebiete der Offenbarung, wo alles erlaubte geboten sein will, dem Verbieten ganz gleich. Vergl. Jer. 7, 31. — v. 4. „Und es wird dir kund gethan und du hörst es, und du forschest fleissig nach", oder „so forsche fleissig nach", ganz wie c. 13, 15. — v. 5. „So führe diesen Mann oder dies Weib hinaus .... zu deinen Thoren." Mit den Thoren sind hier zugleich die Plätze davor ausserhalb der Stadt mit gemeint. Denn draussen wurden die Gerichtssitzungen ge-

halten, Neh. 8, 1. 3: Hiob 29, 7, und ebenso auch die Executionen, cf. 22, 24: Act. 7, 58: Hebr. 13, 12. Das Gebot, die Execution ausserhalb des Lagers zu vollziehen, Num. 15, 35, vergl. Lev. 24, 14, gab dafür die Grundlage her, und deutete zugleich die tiefere Bedeutung, den Ausschluss aus der Gemeinde und der Gemeinschaft mit Gott, an. Das: „den Mann oder die Frau" wird nachdrucksvoll wiederholt, s. v. a. ohne allen Unterschied des Geschlechts. In diesem Punkte soll es auch für das schwächere keine Schonung geben. „Und steinige sie, dass sie sterben", וָמֵתוּ, wie c. 13, 11: 4, 42 et al. Unser Gebot verlangt sachlich dasselbe, wie das in c. 13, 7—12. — v. 6. „Auf die Aussage zweier oder dreier Zeugen", — vergl. Num. 35, 30, — „soll sterben der dem Tod Verfallene." Es deutet sich die Untersuchung vor den Richtern an, mit denen die Gemeinde zusammen zu wirken hat. Wie wichtig die Anordnung, dass wenigstens zwei Zeugen seyn sollten, erschien, erhellt nicht blos aus ihrer Wiederholung für alle Fälle, c. 19, 15, sondern auch daraus, dass sie auch im N. B. in gewisser Weise wiederkehrt, Mtth. 18, 17, ja schon aus der häufigen Bezugnahme auf sie im N. Test., Joh. 8, 17: 2 Cor. 13, 1 und Hebr. 10, 28. Uebrigens konnte aber in Israel, was in andern Staatsordnungen meistens nicht der Fall war, der Ankläger als Zeuge mitauftreten: nur das Zeugniss der Weiber und Sclaven (Jos. antiqu. XIV, cap. ult.) und der ehrlosen Leute (nach den Rabbinen bei Selden de synh. II, 13, 2) galt nicht. הַמֵּת, der eigentlich schon ipso facto Todte, vergl. das bekannte: „diese Seele ist ausgerottet." v. 7. „Die Hand der Zeugen sey wider ihn voran, ihn zu tödten", — vergl. zu 13, 9. 10, — „und vertilge das Böse aus deiner Mitte", wie 13, 6. — Ein wie guter religieuser Zustand der Gemeinde in Gesetzen, wie das unsere ist, vorausgesetzt wird, ist S. 83 hervorgehoben worden.

V. 8—13.

Der Fall, dass man sich, d. i. seine Gemeinderichter nicht für competent erachten kann, wird nicht blos für die höheren, sondern auch für die niederen Rechtssachen als möglich anerkannt. v. 8. „Wenn dir eine Sache zu unfassbar für's Gericht ist, zwischen Blut und Blut, zwischen Recht und Recht, zwischen Schlag und Schlag, nach Art der Hadersachen in deinen Thoren, so mache dich auf" etc.

Das Niph. נִפְלָא, sich wunderbar verhalten, ist ebensowohl: unausführbar, Gen. 18, 14, als auch unbegreiflich sein, vergl. 30, 11 und 2 Sam. 1, 26; hier letzteres. Angeredet könnten hier in und mit der Gemeinde vorzüglich die Richter derselben seyn. Da es aber sofort vielmehr die Processirenden sind, so kann man dieselben auch hier schon verstehn. Der Sinn ist dann: wenn du dir durch deine nächsten Richter keine hinlängliche Klarheit und befriedigende Ueberzeugung verschaffen kannst. Wie das: „zwischen Blut und Blut" — בֵּין mit folgendem לְ, z. B. auch Gen. 1, 6 — zu fassen ist, wird besonders aus 2 Par. 19, 10 klar, wo statt des folgenden בֵּין דִּין לְדִין gesagt ist: בֵּין תּוֹרָה לְמִצְוָה. Der Sinn ist nach dieser St.: wenn die Sache zwischen der einen Art des Todtschlags und der andern, zwischen dem absichtlichen und dem unfreiwilligen, und demnach auch zwischen dem einen und dem andern Gesetz schwebt, so dass man nicht eins darüber werden kann, welche Kategorie und welches Gesetz (z. B. aus Ex. 21, 12 ff., wenn es sich um Mord handelt) man darauf anwenden soll. So schon Abulens., Lyr., J. Gerh., Calmet u. A., auch Bertheau zu 2 Par. 19, 10. נֶגַע ist nicht mit mehreren alten Vers. von der Plage des Aussatzes zu nehmen, welche nur Sache priesterlicher Untersuchung war, Lev. 13. 14, sondern einfach vom Schlage, den einer dem andern versetzt: vergl. Ex. 21, 20 ff. Das: „Hadersachen" etc. schliesst sich sehr lose als Apposition an, s. v. a. aus der Klasse, oder auch nach Art der etc. „So mache dich auf und steige hinauf" etc. Ueber עָלָה vergl. S. 39. — v. 9. „Und komm zu den levitischen Priestern." Ueber den Namen vergl. S. 67. Die Priester stehn schon deshalb voran, weil bei so schwierigen Fällen ihre Thätigkeit, nämlich die Unterweisung im Gesetze, cf. v. 11 und 1, 5: Lev. 10, 11: Hagg. 2, 11: Mal. 2, 7, vorangehn musste. Doch mag auch ihre höhere Würde mitwirken, cf. 19, 17. Der Richter wird aber sofort beigefügt, weil nur ihm der eigentliche Urtheilsspruch zusteht. Kämen die Priester als wirklich mitrichtende in Betracht, so würde von ihnen ebensogut im Sing. die Rede seyn, wie von dem Richter, sie hätten sich dann zweifelsohne wie sonst, auch im Gerichte unter ihr eigenes Oberhaupt zusammengefasst, wie es nach 2 Par. 19, 11 unter Josaphat in der That geschah. Es würde dann auch in v. 12 der betreffende Priester anders bezeichnet seyn. Dass nicht der Richter das Haupt der Priester, der Hohepriester seyn kann (Fag. Münster, Bonfr., Grot., Calm. u. A.), ist selbstverständlich. Auf diese Annahme kam man nur

durch Jos. (c. Ap. 2) und Philo (de creat. lib.) welche unser Gesetz nach den Verhältnissen ihrer hierarchischen Zeit deuteten. — Obwohl הַשֹּׁפֵט hier nicht collectivisch stehn kann, wie Vater anzunehmen geneigt war, so erhellt doch aus 19, 17 in der That ganz ausdrücklich, dass am Ort des Heiligthums mehrere Richter und zwar als mitthätig zu denken sind. Wahrscheinlich hatten, wie die Priester und wie die Richter jeder andern Stadt, auch sie ihren Vorsitzenden. Zu dem: „welcher sein wird in jenen Tagen", s. v. a. welcher grade Richter seyn wird, vergl. 19, 17: 26, 3. Statt des: „und frage an", was hier unentbehrlich, thun die Alex. und der Sam. nicht gut, die 3te Plur. zu lesen: und sie mögen untersuchen. „Dass sie dir kund thun den Rechtspunkt": דְּבַר הַמִּשְׁפָּט wie 2 Par. 19, 6.

In v. 10 u. 11 folgt das eigentliche Gebot für diesen Fall. Sollen die Kinder die Eltern ehren, so sollen sich die Gemeindeglieder ihren richterlichen Häuptern fügen. „Und thue nach dem Laute des Worts, welches sie dir kund thun" — der Plural, weil an die Richter im Vereine mit den Priestern, vielleicht auch mit den übrigen Richtern gedacht ist, — „von diesem Orte aus, welchen der Herr erwählen wird." Dieser Zusatz soll die Ermahnung motiviren. Der Richter hat mit durch den Ort, von dem aus er richtet Autorität. Er richtet vor dem Herrn, c. 19, 17; wenn schon das aller übrigen Richter als Gottes eigenes Gericht anzusehn ist, so ganz besonders das seinige, vergl. zu 1, 17. So wird die Ermahnung denn auch sehr eindringlich: „Und gieb Achtung — vergl. zu 4, 6 — zu thun nach allem, was sie dich lehren." v. 11. „Nach dem Laute des Gesetzes, welches sie dich lehren, und nach dem Recht, welches sie dir sagen, thue", etc. Ist hier auch nicht gradezu zwischen den Priestern als den blos lehrenden und dem Richter als dem das Urtheil sprechenden unterschieden, sind vielmehr beide jedes Mal in den Plural zusammengefasst, so sind doch deutlich zwei Acte unterschieden, das Lehren und das Rechtsprechen, und es kann keine Frage sein, dass in Wirklichkeit das eine den einen, das andere den anderen zufiel. Zudem wird sichtlich ein bestimmtes Gesetz in Israel, besonders in den Händen der Priester vorausgesetzt, und zwar ein solches, was anders als das Deut. in die concreten Fälle des Lebens genauer einging, ein Gesetz wie das in den vorderen Büchern, in Betreff der Blutsachen etc. z. B. Ex. 21 ff. vorliegende. Während ebensowohl die Rabbinen wie auch die Römischen auf Grund uns.

St. unbedingten Gehorsam gegen ihre Dogmen forderten, Clericus aber in unzulässiger Weise zwischen den zur Religion gehörigen und den rein judiciellen Dingen unterscheidet, spricht sich Coccejus, Lexic. S. 944 treffend dahin aus: *non postulat Deus, ut omnia faciant, quae ipsi dixerint in ipsorum nomine, sed verbum Dei, doctrinam, legem, demonstrationem, judicium, ad discernendum rectum a pravo, quod dixerint, et quod nonnisi per contumaciam rejicere possent.* Nur geht Moses davon aus, dass das göttliche Gesetz für die kundigen Priester und Richter beim Heiligthum so klar und so ausreichend seyn werde, dass sie in eine Disharmonie mit dem eigentlichen Sinn desselben nicht wohl gerathen könnten.

V. 12 und 13. „Und der Mann, welcher übermüthig handelt, so dass er nicht hört auf den Priester", etc. Die Meinung ist nicht: der blos aus Uebermuth nicht hört (Cler.), als wäre ein anderes Nichthören nicht strafwürdig gewesen, sondern, dass es gar kein anderes als das aus Uebermuth giebt. בְּזָדוֹן in Ueberhebung, indem man statt des göttlichen Willens das eigene Gelüst zu seiner Norm macht, wie 18, 22, vergl. zu 1, 43. Den Priester bezeichnet Moses deshalb nach seiner Würde, als den, welcher steht, dort dem Herrn zu dienen, vergl. 18, 5: Num. 3, 6, um das Strafwürdige der Widerspenstigkeit noch mehr heraustreten zu lassen, — nicht, um ihn von andern zu unterscheiden als einen, der grade den Priesterdienst zu verrichten hätte; wäre auch wirklich schon eine Abwechselung zwischen den verschiedenen Priesterklassen und ihren einzelnen Mitgliedern von Anfang an üblich gewesen, vergl. Luc. 1, 8 und die Comm. dazu, so hätte doch grade der mit dem Opfer Beschäftigte für die Rechtssachen am wenigsten Zeit gehabt; er meint aber auch nicht den Hohenpriester, der wohl schwerlich mit allen Rechtshändeln belästigt werden durfte, vergl. Num. 27, 20. Im Sing. wird vom Priester nur deshalb geredet, weil natürlich wohl einer besonders die Meinung seiner Genossen den Richtern mittheilte. Die Einsetzung der Todesstrafe — vergl. zu der Strafformel v. 7 und 13, 6 — ist hier vollkommen consequent. Bei Hos. 4, 4 liegt die Voraussetzung ihrer Gerechtigkeit zu Grunde. Man hat nicht den Richter, sondern Gott, weil sein Gesetz verworfen. — Zu v. 13 vergl. 13, 12.

V. 14—20.

Für den Fall, dass sich Israel als oberste Gerichts- und Regierungsbehörde einen König setzen will, soll es seine betref-

fende Pflicht dadurch erfüllen, dass es nur eine zur Erfüllung seiner höhern Bestimmung, d. i. zur Vertretung göttlichen Rechtes und göttlichen Willens wirklich geeignete Persönlichkeit dazu annimmt. Wie bedeutungsvoll der Eingang: „Wenn du kommst in das Land ... und es einnimmst — zu יְרֻשָּׁתָהּ vergl. Ew. §. 199[b] — und darin wohnst", wie er davon ausgeht, dass Israels Verhältnisse erst zu einer gewissen Beruhigung in sich werden gelangen müssen, ehe man an das Königthum werde denken können, darüber s. S. 54. „Und du sprichst, ich will mir einen König setzen." Die Einsetzung der Richter hat Moses 16, 18 unbedingt geboten: die eines Königs erlaubt er, weil in Beziehung auf ihn das Volk erst selber zum Gefühl des Bedürfnisses und einem eigenen Willensentschluss kommen muss, wenn nicht grosse Uebelstände eintreten sollen, s. S. 53. „Wie alle Völker, welche ringsum mich her." In den Worten kann keine Andeutung einer Verirrung Israels liegen. Moses hätte dieselbe hervorheben müssen, hätte dem damit zusammenhängenden Wunsche nicht ohne Weiteres willfahren können. Israel darf mit den übrigen etwas gleich haben wollen, so gewiss als es mit ihnen die allgemeine Natürlichkeit gleich hat, und künftig bei einer beruhigteren Entwickelung, wo das Ausserordentliche schwindet, das Geordnetere und Gewöhnlichere, wenn auch in einem ganz andern, dann fest begründeten Geiste, an dessen Stelle zu setzen nicht umhin kann. — v. 15. „So setze über dich einen König, welchen der Herr, d. G., erwählen wird, aus mitten deiner Brüder" etc. Vor allem soll Israel sorgen, dass er wenigstens die Möglichkeit, seine Bestimmung zu erfüllen, in sich trägt. Das nachdrucksvolle שׂוֹם תָּשִׂים steht nicht sowohl im Gegensatz zu dem vorausgesetzen Zweifel, als vielmehr im Zusammenhang mit der unmittelbar folgenden Bestimmung, s. v. a. so setze doch ja über dich einen solchen König; *tum omnino non constitues alium regem, quam quem elegerit dominus* (H. Mich.). Du, s. v. a. du, vermittelst deiner natürlichen Organe, besonders der Aeltesten, wie in v. 4, vergl. 1 Sam. 8, 4: 2 Sam. 5, 3. Die erste Bestimmung, „welchen der Herr erwählen wird" will, so viel aus 1 Sam. 8, 4: 10, 1. 20 zu ersehn, die Wahl nicht sowohl auf solche beschränken, welche bereits vom Herrn legitimirt sind, als vielmehr bestimmt auf den, welchen er bezeichnen wird, sey es nun durch einen Propheten oder durch die Urim und Thummim. Die zweite: „aus mitten deiner Brüder" tritt nicht sowohl deshalb hinzu,

weil ein Fremder, als ein mit Israels Weise und Gesetz Unbekannter, nicht ein rechtes Herz zu Israel haben, sondern, weil der Herr ihn nicht erwählen, kein Wohlgefallen an ihm haben kann. Israel unter einem ausländischen König ist ein Widerspruch in sich selber, wie kaum ein anderer, so sehr, dass ein späterer Gesetzgeber gar nicht mehr auf den Gedanken kommen konnte, dem vorzubeugen, vergl. S. 85 und Mtth. 22, 17. Israel kann seinen König nur dazu haben, um immermehr Israel zu werden.

Indem aber Moses von v. 16 ab noch weitere Bestimmungen in Betreff des zu erwählenden aufstellt, wie derselbe seine Bestimmung nun auch wirklich erfüllen soll, kömmt er dies Mal wie unwillkührlich von den Pflichten der Niederen auf die des Höheren selber; er geht aber ohne Zweifel nur aus Rücksicht auf die grossen Gefahren, welche vom Königthum drohten, näher darauf ein. Derjenige, welcher die Macht hat, ist ganz besonders in Gefahr, der Augenlust, Fleischeslust und dem hoffärtigen Leben zu fröhnen. Auf das letzte, als das allerbedenklichste, wodurch das grade Gegentheil von dem, was seyn soll, herauskommen würde, statt der Theocratie eine Autocratie, nimmt er zuerst Rücksicht. Nämlich das: „nur soll er sich nicht Rosse mehren“ steht im Gegensatz nicht grade gegen eine kriegerische Gesinnung, wie Salomo's Beispiel beweist, 1 reg. 5, 6: 10, 28. 29, sondern gegen eine, die sich statt auf den Herrn, auf die Stärke des Rosses (Ps. 147, 10), also im Grunde auf sich selber verlassen zu dürfen meint, also im Gegensatz zu jenem Stolz, dessen Nichtigkeit Ps. 33, 16. 17 beschrieben wird: „es giebt keinen König, der Bestand hätte durch die Fülle von Kriegsheer; ein Held wird nicht gerettet durch die Fülle der Kraft; Lüge ist das Ross, wenn's Rettung gilt, und durch die Fülle seiner Kraft entkömmt man nicht“, vergl. Jes. 31, 1 und Theod. quaest. 18 in Deut. Wenn Egyptens König bei der Menge seiner Rosse und Kriegswagen sprach: „wo ist der Herr, dess Stimme ich gehorchen müsste“, so soll Israel mit David ausrufen: „Jene von Wagen, und jene von Rossen, aber wir vom Namen des Herrn, unsers Gottes reden wir“, Ps. 20, 8, und sich das Wort des Herrn gesagt sein lassen: „nicht durch Macht und nicht durch Stärke, sondern durch meinen Geist, spricht der Herr Zebaoth“, Sach. 4, 6. Dieser Gegensatz gegen Egypten und egyptische Weise tritt in dem Zusatz: „und nicht soll er das Volk nach Egypten zurückführen, um Rosse zu

mehren", ausdrücklich zu Tage. Man soll äusserlich fern bleiben, um auch die innerliche Geschiedenheit aufrecht zu erhalten: vergl. Lev. 18, 3: das rothe Meer, was die egyptischen Wagen und Rosse verschlungen hat, soll auch innerliche Gränzscheide seyn. Das Volk nach Egypten zurückzuführen, würde aber um so strafwürdiger seyn, als dasselbe vom Herrn selber sowohl äusserlich wie innerlich hinausgeführt ist; es würde eine Zurückweisung der im A. Bunde höchsten Wohlthat des Herrn seyn, ebensosehr wie die entsprechende Drohung c. 28, 68 das für Israel allerschlimmste in Aussicht stellt. Vergl. Jer. 42, 10ff. Daher denn mit gutem Grund der Zusatz: „da der Herr euch gesagt hat, ihr sollt nicht noch einmal auf diesem Wege zurückkehren", ohne dass sich eine einzelne St., — auch in Num. 14, 32. 33 liegt er nur implicite mit drin, — für denselben anführen liesse. Die betreffende Rede wird eben in dem ganzen Thun des Herrn, in seiner Ausführung aus Egypten und Bestimmung Canaans als des Bundeslandes gefunden: wie denn in all seinen Wohlthaten die Mahnung liegt, nicht zurückzusehn, sondern nach dem zu trachten, was droben ist. — Wie wenig die Auffassung derer, die ein Hinschicken Einzelner nach Egypten behufs des Pferdeankaufs, oder das Ueberlassen einiger Hülfstruppen an den egyptischen König gegen Entschädigung durch Pferde verstehn, dem Wortlaut des Textes entspricht, braucht nur angedeutet zu werden. Moses fürchtet, der König werde statt des gebirgigen Palästinas die Ebenen Niederegyptens, vergl. c. 11, 10. 11, suchen, die sich für Pferdezucht besser eignen, und hat in seiner Zeit um so mehr Grund zu solcher Furcht, als das Volk selber noch immer eine gewisse Vorliebe für Egypten zeigte, vergl. Ex. 14, 11: Num. 11, 5ff. 20: 21, 5. 7, aber eben nur in der seinigen, vergl. S. 84. Während übrigens noch Josua den Befehl empfing, die Rosse der am See Merom geschlagenen Feinde zu lähmen und all ihre Wagen mit Feuer zu verbrennen, cf. Jos. 11, 6. 9 (ähnlich selbst noch David 2 Sam. 8, 4), während auch noch in der Richterzeit statt der Pferde Esel in Canaan gewöhnlich waren, cf. Iud. 5, 10: fing von Salomo's Zeit ab die Pferdezucht bei Israel selber an zu blühen, so dass der Gedanke, ein König möchte um derselben willen nach Egypten zurückstreben, noch unmöglicher wurde (vergl. J. D. Mich., Mos. Recht, Anhang zu III: „Etwas von der ältesten Gesch. der Pferdezucht in Palästina"). Salomo wusste sich ohne Zweifel mit unserem Gesetze grade wegen seines höheren Sinnes recht wohl

abzufinden. — In v. 17 folgt die Rücksicht auf Fleisches- und Augenlust, welche wie bei den Stuarts und Bourbons, so namentlich auch bei den Orientalen so leicht mit dem hoffärtigen Leben Hand in Hand ging. „Und nicht soll er sich Weiber mehren, und nicht soll sein Herz abweichen.“ Es könnte auch heissen, damit sein Herz nicht abweiche, sc. vom Herrn: aber nicht blos durch das Beispiel derselben verführt, als wäre grade an heidnische gedacht, wie Ex. 34, 16, sondern auch durch die Wollust. „Und Silber und Gold soll er sich nicht gar sehr mehren“: — einige Mehrung von Reichthümern kann nicht verboten werden; zuviel Silber und Gold aber würde ihn vom Herrn abwendig machen. *Nimiae divitiae mollitiem et luxum, immo superbiam et tyrannicam animi affectionem pariunt* (H. Mich.). Denn zu äusserlich findet Rosenm. mit mehreren Aelteren den Grund des Gebots darin: *ne divitiarum cupiditate subditos suos expilet et divitiis ad opprimendam libertatem possit abuti.* Allenfalls kann derselbe mit in der Macht des bösen Beispiels liegen. Salomo's Geschichte bildet zu den drei Verboten den Commentar, vergl. 1 reg. 10, 14. 27.

V. 18. Als das besste Gegenmittel gegen die verbotenen Verirrungen und zugleich als den sichersten Weg zum rechten Ziele zu gelangen, verordnet Moses: „Und es geschieht, wenn er sitzt auf dem Throne seines Königthums“ — s. v. a. auch auf dem Throne, wieviel anderes er auch auf demselben zu thun haben mag, halte er sich nicht für zu gut dazu, — „so schreibe er sich“, nach Philo (de creat. principis) mit eigener Hand; aber daran liegt nichts; sondern: so lasse er sich schreiben; schon Jonath. hat: *seniores ipsi scribent,* — „eine Abschrift dieses Gesetzes auf ein Buch von den levitischen Priestern.“ Eigentlich die Abschrift; die Abschrift participirt an der Bestimmtheit ihres Originals, vergl. Jos. 8, 32. Delitzsch (Gen. S. 25) versteht: das Wiederholte dieses Gesetzes, was soviel seyn soll als: dies wiederholte Gesetz, nämlich das Deuteronomium, wie denn auch schon die Alex. τὸ δευτερονόμιον τοῦτο hat, und ebenso die Vulg. Allein 1) wäre dies der Sinn, so müsste man erwarten, dies Wiederholte des Gesetzes. 2) Zudem passt auch solche Hervorhebung des Deuter.'s in diesem Zusammenhang nicht, wie schon Hengstenb. Auth. II S. 163 geltend gemacht hat. Offenbar soll dem Könige durch das Gesetzbuch wie der Wille so auch die Fähigkeit werden, statt nach seinem eigenen, nach Gottes Willen zu regieren. Das Deut. konnte ihm

aber nur den Willen bestärken. Bei fast allen einzelnen Fällen des Lebens hatte er den übrigen Pentateuch nöthig, namentlich Stellen wie Ex. 20—23 und so vieles Andere. Man vergleiche, wie noch in v. 9ff. das Bedürfniss eines grösseren, nur den Priestern vollständiger bekannten Gesetzes anerkannt ist. 3) Mit dem Zusatze: מִלִּפְנֵי הַכֹּהֲנִים wird auf ein den Priestern anvertrautes Gesetzbuch hingewiesen, vergl. c. 31, 9. 24: dass denselben blos das Deut., nicht auch das übrige Gesetz übergeben seyn sollte, ist undenkbar, vergl. S. 92. 4) Die Andeutungen von der Erfüllung unseres Gebots reden nur von dem Gesetz schlechthin. Jos. 1, 8, wo die ausdrückliche Beziehung auf uns. St. nicht verkannt werden kann, und 2 reg. 11, 12, wo nach bekannter Bezeichnungsweise הָעֵדוּת steht, vergl. Thenius zu der St. מִשְׁנֶה, das wiederholte, das nachgemachte, — הָעִיר מִשְׁנֶה *pars urbis secundaria* Neh. 9, 9, — daher auch das nachgestellte — כֹּהֵן הַמִּשְׁנֶה *sacerdos secundarius,* Jer. 52, 24: 2 reg. 25, 18 — eignet sich sehr wohl, die Abschrift auszudrücken. Schon Onk. hat: פַּתְשֶׁגֶן, dessen Bedeutung nach Esth. 3, 14: 4, 8 nicht zweifelhaft; ähnlich der Syrer und Ar. Erp. הַתּוֹרָה הַזֹּאת aber geht auf den Inhalt der einen vorliegenden Thora, neben der es keine zweite giebt, vergl zu c. 1, 5. Dass es sich sonst in c. 1—30 auf die Thora in der deuteron. Fassung bezieht, wie S. 91 zugegeben ward, kommt hier nicht in Betracht, vergl. zu 27, 3. — v. 19. „Und sie — sc. die Thora — sey bei ihm.“ עִם drückt gewöhnlich das innerliche bei Jemand seyn, das im Gedächtniss-, im Bewusstseyn-Liegen aus. Jos. 1, 8: es weiche nicht aus deinem Munde, vergl. auch Ps. 119, 16. 24. 97. „Und er lese darin alle Tage seines Lebens, damit er fürchten lerne den Herrn“ etc., cf. c. 4, 10. — v. 20. „Dass sich nicht erhebe sein Herz über seine Brüder und dass er nicht weiche von dem Gebote zur Rechten oder Linken.“ Weil ein König von Gottes Gnaden, soll er wie ein Bruder unter den Brüdern seyn: denn er soll sich als solcher ebenso wie sie an Gottes Gesetz gebunden, sie ebenso wie sich erwählt wissen.

Cap. XVIII.

V. 1—8. Da die Priester und Leviten mehr eine Thätigkeit für als an dem Volk haben, obwohl es an der letzteren nicht gänzlich fehlt, so ist für die Ehrerbietung gegen sie nicht sowohl Gehorsam, als vielmehr Liebe, Dankbarkeit und Achtung in Anspruch zu nehmen, oder auch, da sie durch Darbringung der Opfer, durch Auflegen der Schaubrote, durch das Anzünden des Leuchters, das elterliche Amt, dem auch sie dienten, nämlich den Herrn nahe zu bringen und seinen Namen zu predigen, ähnlich wie der Tempel selber, vergl. zu c. 12, nur in symbolischer Weise verrichteten, symbolisch aber allerdings auch schon durch ihre blosse Erscheinung, besonders durch den Glanz und Schmuck der Kleider: so konnte auch das Volk seine Folgsamkeit, seinen Glauben, seine Hingebung an den, den sie vertraten, nur symbolisch an den Tag legen. Symbolisch konnte man dasselbe aber um so besser und sicherer, als der Levitenstamm ausdrücklich dazu gesetzt war, das, was man dem Herrn schuldete oder freiwillig darbringen wollte, sey es theilweise, sey es ganz stellvertretend entgegenzunehmen, vergl. v. 1. Wollte man in den Priestern und Leviten nicht blos den Herrn, sondern auch, wie sich's allerdings bei vollständiger Pflichtleistung nach der ganzen biblischen Anschauungsweise gebührte, ihre eigene Person ehren, so kam es nur darauf an, zu demjenigen, was man jenem schuldete, noch oben ein etwas ganz unmittelbar für sie beizufügen. Dass das Deut. seiner Absicht gemäss vorzugsweise grade diese letzten Spenden zur Ergänzung zu den übrigen schon sonst hinreichend festgestellten, vergl. bes. Num. 18, hinzufügt, ist S. 58ff. gezeigt worden. Nur sehr summarisch erinnert Moses in v. 1 und 2 noch einmal an jene früheren Feststellungen in Betreff des Stammes Levi im Ganzen, um sodann zunächst speciell die Priester, v. 3—5, darauf die Leviten in v. 6—8 zu berücksichtigen.

V. 1 und 2. Moses erinnert sichtlich nur deshalb an die sonstigen Anordnungen, um Grundlage und Motiv für seine Ergänzungen zu gewinnen. Er will Priester und Leviten als hülfsbedürftig darstellen, vergl. 10, 9: 12, 12: 14, 27. 29, obwohl er sich nicht scheut, die Ausdrucksweise speciell aus Num. 18, 20 zu entlehnen s. S. 65. „Es soll den Priestern, den Leviten, dem ganzen Stamm Levi nicht Theil noch Erbe

mit Israel seyn. הַלְוִיִּם ist hier nicht wie 17, 9. 18: 24, 8: 27, 9 Adjectiv, sondern Substantiv; wenigstens wird das Asyndeton erträglicher, wenn es drei, als wenn es zwei Glieder hat. Das לְ, was vor dem ersten steht, wirkt bei der engen Verbindung für die beiden letzten nach, cf. Ew. §. 339[b]. Die Uebersetzung: die levitischen Priester des ganzen Stammes Levi ist weder grammatisch, — auf Ew. §. 290[e] ist nicht zu recurriren, — noch auch dem Sinn nach zu rechtfertigen. „Die Feuergaben des Herrn und sein Erbe sollen sie essen.“ וְנַחֲלָתוֹ will sagen, „und was sonst sein Erbe ist.“ Dass אִשֶּׁה nur auf die Priester, dass nur נַחֲלָה mit auf die Leviten ginge, steht nicht unbedingt zu behaupten. Die Leviten, sofern sie mit den Priestern nahe verwandt und eng verbunden sind, participiren gewissermaassen an allem Priesterlichen, vergl. Jos. 13, 14: 18, 7 u. zu 33, 8. Die Ehre, Würde und Besitzthümer der Vorgesetzten dürfen bei dem gliedlichen Zusammenhange, wenn auch nur mittelbar, zugleich als die der Untergebenen angesehn werden. Es ist demnach auch gar nicht nöthig, das den Leviten eigentlicher Gehörige für sich allein hervorzuheben. Es bemisst sich nach demjenigen, was der Priester ist. Sehr significant ist grade in diesem Zusammenhang der Ausdruck נַחֲלָה. Wenn der Herr dem Stamm Levi seine eigene נחלה überlassen will, so hat derselbe nicht blos auch, was die übrigen Stämme haben, sondern hat mehr, er hat, was sie allzusammen. Des Herrn נחלה ist ja eigentlich alles, was aus Canaan einkömmt. Indem sie den Theil missen mussten, haben sie in und durch den Herrn ideell das Ganze gewonnen. Die ewige Wahrheit darin liegt nahe, vergl. 1 Cor. 9, 13. — Die Wiederholung in v. 2 Nackdrucks halber. Der Zusatz: „wie er es ihm geredet“, wie 10, 9.

V. 3—5. Dass die Ergänzung in Betreff der Priester eben nur Ergänzung seyn will, deutet sich nicht blos durch den Wortlaut von vornherein an: „Und dies soll seyn das Recht der Priester von seiten des Volks“, nämlich durch das: von seiten des Volks, wie S. 58 f. erwiesen worden ist, sondern auch dadurch, dass es sich hier, worauf Vater mit Recht aufmerksam macht, nicht wie bei den früheren Anordnungen um eine Abgabe an die diensthuenden, sondern an die Priester im Allgemeinen handelt, dass sich zudem auch für die Abänderung, die hier vorliegen würde, kein Grund absehen lässt. Als die für die diensthuenden Priester abfallenden Theile der Schlachtopfer sind Ex. 29, 27: Lev. 7, 34: 10, 14: Num. 6, 20: 18, 18 sehr aus-

drücklich Webebrust und Hebeschulter bestimmt. Der מִשְׁפָּט der Priester — vergl. über das Wort zu c. 4, 1 — ist hier analog demjenigen, welchen Samuel dem Könige zuspricht, 1 Sam. 8, 9—11: 10, 25. Im Uebrigen s. S. 58f. Von den drei Stücken, die nach uns. St. für sie abfallen sollen, ist הַזְּרֹעַ der Bug, der obere Theil am Beine, *armus*, הַלְּחָיַיִם der Kinnbacken, und הַקֵּבָה der Rauhmagen, Alex. ἤνυστρον, Vulg. *ventriculus*, also der vierte Magen der wiederkäuenden Thiere, in welchem die Verdauung vollendet wurde, lat. *omasus* oder *abomasus*. Schon Münster, Fagius und Clarius bemerken über die Auswahl grade dieser 3 Theile: *habet pecus tres praecipuas partes, caput, pedes et truncum corpus, et de qualibet sacerdoti offerenti (?) aliquid dari jubetur.* Von jedem der drei Haupttheile des Thiers sollte man etwas vorzügliches abgeben: der Bug wenigstens und der Rauhmagen, der für besonders fett gilt, geben sich leicht als besonders gute Theile zu erkennen. Der Umstand, dass man den Priestern die Theile abliefern, die Leviten dagegen zur Mahlzeit zuziehen sollte, beweist die besondere Dignität der erstern. Sie, die das Heilige betreten, sind aus der Gemeinschaft des übrigen Volks ausgesondert. — In v. 4 nimmt Moses das frühere Erstlingsgebot: „die Erstlinge deines Getreides, Mostes und Oeles" — vergl. Num. 18, 12f. — nur deshalb wieder auf, um es ebenfalls zu ergänzen: „und die Erstlinge deiner Schafschur sollst du ihm geben." Eigentlich gab man die Erstlinge nur von dem Bodenertrage, von dem man sich nährte, vergl. ausser Num. 18, 12f. auch Ex. 23, 19: 34, 26: Ez. 44, 30: Neh. 10, 38: Prov. 3, 9: Tob. 1, 9: 1 Macc. 3, 49. Nach dem Talmud war das Minimum der sechzigste Theil. Nur verstand sich's, dass man alles das mit zu Korn, Most und Oel rechnete, was c. 8, 8 zur Erweiterung desselben aufgezählt ist, cf. Gemara Berach. 35, 1. Nach 2 Par. 31, 5 gab man sie sogar auch vom Honig. Man gab sie auch nicht blos von den rohen Früchten, sondern selbst von den daraus bereiteten Nahrungsmitteln, so vom Teig Num. 15, 20. Nach 26, 1f., vergl. Ex. 23, 19: 34, 26, sollte man einen Theil (etwa von Pfingsten ab bis in den Herbst hinein) nach dem Ort des Heiligthums bringen, wo sie dem Priester und seiner Familie zufielen. Lag es aber in der Idee des Verhältnisses zum Herrn, alle Nahrung in dieser Weise als ein Geschenk von ihm anzuerkennen und zu heiligen, so legte sich von eben da aus eine ähnliche Anerkennung und Heiligung in Beziehung auf die Kleidung gewiss sehr nahe. Und es ist vollkommen begreiflich, dass Moses

dieselbe hier als seinem Zwecke grade sehr wohl entsprechend mit heranzieht. — Die Grundangabe in v. 5: „Denn ihn hat der Herr, d. G., vor allen deinen Stämmen erwählt" gebraucht das „vor allen deinen Stämmen" prägnant: es ist s. v. a. so dass sich kein anderer Mann, keine andere Familie in allen deinen Stämmen einer solchen Auszeichnung erfreut. Grade in unserm v. ist es recht deutlich, wie dem Redenden trotz der verallgemeinernden Bezeichnung: „levitische Priester", das Priesterthum der Gegenwart dennoch als in eine Person zusammengefasst vor der Seele steht. Namentlich durch das: er und seine Söhne. Unwillkührlich deutet der Redende hier die Verhältnisse der mosaischen Zeit an; vergl. Lev. 7, 34: 10, 14. Das: „zu stehen zu dienen" bezeichnet wie das „der da steht zu dienen" 17, 12, das Dienen in v. 7, das Dienen und Segnen 21, 5 die Thätigkeit der Priester auch hier als würdevoll. Das: „im Namen des Herrn" ist aber nicht s. v. a. *non suo nomine, quod ipsis videtur* (H. Mich.), wie schon aus dem: segnen im Namen des Herrn erhellt, auch nicht blos: von ihm autorisirt, am wenigsten: *en qualité de sacrificateurs de l'Eternel* (Cleric.), sondern: mit lebendiger Beziehung auf ihn, so dass man sich auf ihn nach seiner sich stets erweisenden Kraft- und Hoheitsfülle stellt.

V. 6—8. Dass Moses hier zu den niedern Leviten übergeht, braucht nicht erst gegen Baumgarten bewiesen zu werden. Schon der Name הַלֵּוִי allein schon im Unterschied von הַכֹּהֲנִים in v. 3 genügt; dazu kömmt die Voraussetzung, dass sich der לֵוִי in irgend einer Stadt Israels aufhalte, und zwar als גֵּר, worüber S. 58 zu vergl. Dass er aber mit Voraussetzung dessen, was sonst den Leviten zugestanden ist, blos noch eine Ergänzung beifügen will, und zwar in Betreff der Art, wie man seine besondere Zuneigung zu ihnen zu erkennen zu geben habe, erhellt nicht blos aus dem Parallelismus mit v. 3—5, nicht blos aus v. 8, s. S. 60, sondern auch aus dem Umstande, dass er nur die zum Heiligthum mit hinanziehenden Leviten in's Auge fasst, ein Umstand, der bei der entgegengesetzten Auffassung völlig übersehn wird. Nur von dem hier vertheidigten Verständniss aus wird alles licht- und zusammenhangsvoll, auch der eigenthümliche Zusatz in v. 8. Moses fasst blos deshalb die erst von ausserhalb mit hereinziehenden allein in's Auge, weil sie leicht als weniger würdig zurückgesetzt werden konnten. Dass man denjenigen, die, weil in der Gegend des Heiligthums wohn-

haft, den h. Dienst immerdar zu verrichten hatten, eine Vergütigung durch Einladung zu den Festmahlen zukommen liess, verstand sich leicht von selbst. In Beziehung auf die Uebrigen dagegen konnte man leicht meinen, dass man sie schon daheim durch die Zehntenabgabe hinreichend verpflege; sie brauchten, schien es, nicht zu kommen, um am Ort des Heiligthums die Zahl der Einzuladenden zu vergrössern. Dass das für sie daheim Verkaufte nicht in Rechnung gebracht werden sollte, fügt dann Moses in v. 8 mit Beziehung auf diese Gedanken bei. Der Vordersatz in v. 6: „Und wenn der Levit kömmt aus irgend einer deiner Städte aus dem ganzen Israel, woselbst er ein Fremdling“ — das: woselbst er ein Fremdling, ist dem: nicht soll sein Theil oder Erbe in v. 1 ganz parallel und lässt seine Absicht, lässt auch seinen eigentlichen Sinn durch diesen Parallelismus sehr bestimmt erkennen — setzt sich in den folgenden Worten: und wenn er kömmt nach allem Verlangen seiner Seele, ja auch in v. 7 (gegen die alten Vers.) noch fort, obwohl es nach dem: nach allem Verlangen etc., wozu 12, 15 zu vergl., nahe liegt, schon ein Zugeständniss darin zu finden. — v. 7. Der Bedürftigkeit fügt Moses die Würde bei: „Und er dient im Namen des Herrn“ etc. Dass sich diese Bezeichnung des levitischen Dienstes aus der Absicht, die folgende Anordnung zu motiviren, rechtfertigt, ist S. 67. nachgewiesen. „Wie all seine Brüder, die Leviten, die dort stehen vor dem Herrn“ s. v. a. wie die durch ihre Ansässigkeit oder frühere Uebersiedelung ausschliesslich dem h. Dienst ergebenen. Auch hier liegt es nahe, in der Bedingung zugleich ein Zugeständniss zu finden, nämlich dass es jedem von ausserhalb immerdar freistehen sollte, in dieselbe Würde einzutreten. Moses geht sichtlich von der Absicht aus, einer zu grossen Centralisation der Leviten die Veranlassung zu nehmen. Er will aber ein Auseinanderwohnen derselben deshalb, weil es für die religieuse Entwickelung von grosser Bedeutung seyn musste. — In v. 8 dann der Nachsatz und die eigentliche Verordnung: gleiche Würde soll gleiche Berechtigung nach sich ziehen. „So soll man einen gleichen Theil essen.“ Der Heranziehende und die schon Wohnhaften sind zusammengefasst, daher der Plur. Zu der Ausdrucksweise: Theil wie Theil vergl. z. B. 1 Sam. 30, 24. Es wird vorausgesetzt, dass es für die dienstthuenden Leviten etwas zu essen giebt. Da man weder an den Zehnten denken kann, der unmöglich nach dem Ort des Heiligthums zusammen-

gebracht werden kann, noch auch an die allein den Priestern zufallenden Opfertheile — an welche Calvin und Oleaster mit Unrecht erinnerten, — oder Erstlinge, so glaubt Riehm S. 37 sofort annehmen zu müssen, „dass hier von den andern, durch Gelübde, freiwillige Gaben und auf andere Weise dem Tempel zugefallenen, in der Schatz- und Vorrathskammer aufbewahrten Gütern die Rede ist, und dass aus diesen zur Zeit des Deuteronomikers den dienstthuenden Leviten der Lebensunterhalt gereicht wurde“: er kömmt auf die Vorstellung von einer Tempelkasse und von Vorrathskammern zurück, die sich Cajetan, Bonfrère, J. Gerh. u. A. gebildet hatten, tritt damit aber zu der ganzen Art des Deut.'s, die sich noch in v. 3—5 so bestimmt zu erkennen giebt, in Gegensatz: Statt objective Einrichtungen zu treffen, hat es das Deut. überall, ausdrücklich auch noch eben in v. 3 mit der subjectiven Frömmigkeit des Volks zu thun. Nach den so häufigen Ermahnungen unsers Buchs, am Ort des Heiligthums Zehnten- und Erstgeburten-, und dazu auch andere Opfermahlzeiten anzustellen, und dazu auch den Leviten einzuladen, liegt bei dem: einen gleichen Theil sollen sie essen, nichts näher, als zu verstehn: in gleicher Weise sollen sie an euren Mahlzeiten Antheil haben. — „A u s s e r — oder abgesehen von — s e i n e m, nämlich des heranziehenden Leviten, der für sich allein auch vorher im Sing. behandelt ist, — E r l ö s b e i d e n V ä t e r n.“ Steht לְבַד wirklich wie 3, 5 besser mit מִן, als mit dem blossen Accus., wofür die Masorethen nicht gehalten haben, — Esr. 1, 6 hat es עַל bei sich, — so ist statt מִמְכָּרָיו einfach מִמְּכָרָיו zu punctiren, und statt מִמְכָּר ist מֶכֶר zu Grunde legen. מִמְכָּר ist *venditio*, dann *res vendita* oder *venalis;* ebenso ist מֶכֶר *res venalis* Neh. 13, 16, oder *pretium venditionis*, Num. 20, 19. Man kann also verstehn: ausser dem, was für ihn zum Kauf aussteht, oder auch, ausser dem, was durch Verkauf durch ihn eingekommen ist. עַל־הָאָבוֹת, bei den Familienhäuptern, nach dem bekannten in der Einleitung zu 16, 18 ff. angedeuteten Sprachgebrauch, nämlich denselben zur Aufbewahrung oder Verwaltung anvertraut (עַל). Die sich bei Bechai und vielen christlichen Auslegern (Oleaster, Cajetan, Lyran., Vatabl., Bonfr., Fagius, Ainsworth, H. Mich. u. A.) findende Auffassung, die vielleicht schon in der Vulg. angedeutet ist: „*excepto eo, quod in urbe sua ex paterna ei successione debetur,* wonach man versteht: abgesehen von dem, was sie für den Verkauf ihres väterlichen Erbes empfangen haben, ist also

schon dem Wortlaute nach unzulässig. Zudem setzt sie auch voraus, dass die Leviten, wenn sie sich zeitweilig zum Heiligthum begeben, ihr Haus verkauft hätten, was weder an sich, noch auch nach Lev. 25, 33, noch auch nach der Geschichte Iud. 19 anzunehmen. Die Rabbinen R. Salomo, Aben-Esra und Kimchi haben grade im Gegentheil erklärt: wenn er nicht etwa sein väterliches Haus oder Erbe verkauft hat, s. v. a. wenn er nicht etwa ein heruntergekommener, unwürdiger Mensch ist. Am nächsten liegt doch nach dem Wortlaut der Sinn, den auch D. Mich. darin fand, und den wahrscheinlich die alten griechischen Vers. (s. S. 60) andeuten: abgesehn von dem, was als Familiendeputat bei der Zehnteneinsammlung für ihn mit einkömmt, und unter Aufsicht der betreffenden Familienhäupter in seinem Interesse verwerthet wird.

V. 9—22.

Das Prophetenthum wird durch die Gesetzesoffenbarung nicht überflüssig oder unnöthig gemacht, sondern angebahnt. Mögen auch Richter und Könige als Vollstrecker des Gesetzes auftreten, und Priester und Leviten thatsächliche Träger desselben seyn, zur Belehrung bereit, wenn sie darum befragt werden; es bedarf doch, wenn Gott wahrhaft vertreten seyn soll, besonders auch solcher Träger, welche auch die Nichtfragenden, ja auch die Widerspenstigen mit dem Gesetzeswort sei es unterweisen, sey es bedrohen. Und mag auch die Gesetzesoffenbarung noch so sehr nach Vollständigkeit streben, ja selbst auch schon die ferneren Verhältnisse der Zukunft berücksichtigen, wie z. B. in Betreff des Königthums: bei dem Uebergange aus den ausserordentlichen Zuständen in beruhigtere Verhältnisse, wie er nach c. 17, 14 in Aussicht steht, und unter Samuel nachher wirklich eintrat, bei dem Altern des Volks c. 4, 25, bei dem Ver- und Abfall, der nach 31, 16. 29 sicher bevorsteht, bei den falschen Propheten, von denen nach 13, 2 und 18, 20 Verführung drohen wird, bei der nach dem Strafgericht folgenden Wiederherstellung c. 4, 29 f.: 30, 1 ff., bei all diesen grossen Entwickelungen, denen Israel nach innerer Nothwendigkeit entgegengeht, wird die im Gesetz vorliegende Willensoffenbarung des Herrn dennoch nicht genügen. Sie würde es nur dann allenfalls, wenn sie eine Fülle des Glaubens und Geistes schaffen könnte, wie erst dem N. Bunde anvertraut ist. So dagegen wird sie um so weniger ausreichen, als der

Trieb nach einem höheren, übernatürlichen Wissen, schon an sich mächtig genug, durch die falsche Nahrung, die ihm das Heidenthum gewährt, noch mächtiger werden muss, und ohne eine gottgeordnete Befriedigung zum Heidenthum zu verführen droht. Denjenigen Vertretern Gottes aber, welche die Gottesoffenbarung stets auch für die speciellen Bedürfnisse ihrer Zeit gegenwärtig und lebendig halten, und zwar nicht im Symbole, wenigstens nicht zumeist, sondern unmittelbarer im verständlicheren Worte, die also recht eigentlich den Namen von elterlichen Lehrern verdienen, gebührt naturgemäss voran Ehrerweisung durch einen Gehorsam, der schon nicht mehr blos dem aus der Gesetzesoffenbarung entlehnten, sondern in unmittelbarer Kraft fortwirkenden Worte und zwar unbedingt zu leisten ist. Moses verlangt denselben zunächst negativ, indem er die entgegenstehende Hingabe an heidnische Wahrsagerei verbietet, v. 9—12, sodann positiv, indem er bestimmt das wahre Prophetenthum verheisst, v. 13—15; er giebt alsbald auch die historische Grundlage seiner Verheissung, v. 16—18, und lässt zuletzt noch einzelne Bestimmungen theils über das verschiedene Verhalten sowohl gegen die wahren als auch gegen die anmaasslichen Propheten, theils über die Unterscheidung der einen von den andern hinzutreten, v. 19—22.

V. 9—12. In der Einleitung in v. 9: „wenn du in das Land gekommen, ... so lerne nicht thun wie die Greuel dieser Heiden“ characterisirt von vornherein das betreffende heidnische Unwesen, was schon Lev. 19, 26 und 20, 27, vergl. auch Ex. 22, 17, verboten ist, durch תוֹעֲבוֹת auf's schärfste; man vergl., was 12, 30f. besonders Lev. 18, 26f. Greuel genannt wird. Er deckt aber auch sofort in v. 10 den tieferen Grund desselben, von dem es ausgeht, und auf den es jedes Mal zurückführt, ganz treffend auf, und lässt bei der Gelegenheit zugleich das Warum des Verbots durchblicken. Er sagt nicht: nicht werde bei dir gefunden einer, der seinen Sohn oder seine Tochter durch's Feuer hinübergehn lässt und einer, der Wahrsagereien treibt, sondern einer, der seinen Sohn etc., Wahrsagereien treibend. Er hat es nicht mit dem Molochsdiener und dem Wahrsager als zweien, sondern als einem zu thun, nicht mit dem Molochsdiener im Allgemeinen, — wozu hier nicht der Ort, — sondern mit dem wahrsagenden. Den tiefern Grund der heidnischen Wahrsagerei und ihres Verbots deckt er eben dadurch auf, dass er den Wahrsager vor allem als Molochsdiener bezeichnet, dass er thut, als gäbe es ohne Molochsdienerei gar keine Wahr-

sagerei. Welches Recht er dazu hatte, ist nicht so schwer zu zeigen, als es auf dem ersten Blick scheinen dürfte. Jedenfalls stand der Wahrsager, Zeichendeuter und ebenso auch der Zauberer statt im Jehovahdienst, mitten im dämonisirten Naturcultus; aus den Regungen in der Natur erschloss er den vorgeblichen göttlichen Willen; mit geheimen Kräften, die nicht des Herrn, operirte er. Ueberall aber dürfte es nicht die zeugende Naturpotenz seyn, sondern die durch Moloch repräsentirte zerstörerische, ertödtende, zu der sich die Wahrsagerei und Zauberei in Beziehung setzte. Selbst bei Griechen und Römern hat die Beziehung derselben auf Gräber, Todte und Todesgötter statt. Die Todes-, nicht die Lebenspotenz, führt geheimnissvoll-düster, in das Jenseits und Uebernatürliche ein. Es hat wesentlich denselben tiefen Grund, dass bei den Germanen Hexerei und Hexen mit dem Teufel Hand in Hand gehn. Grade da, wo die Feueranbetung und der Molochsdienst zu Hause ist, in Chaldäa, cf. Apollodori fragm. ed. Heyne p. 409, Athen. lib. XII p. 519, ist auch die Heimath der Wahrsagerei. Von den Chaldäern, die in der Röm. Kaiserzeit umherzogen, glaubte man, dass sie aus dem Blut und den Eingeweiden unschuldiger Kinder wahrsagten, ja auch, dass sie von dem aus den Kindern entbundenen Dämon über die Zukunft belehrt würden, Philostr. vita Ap. VIII, 10. 12. 13. 15, Clem. recogn. II, 13: III, 44. Eine allgemeine Sitte der Molochsanbeter war es, in einer goldenen Lade, die Heiligthümer ihres Gottes aufzubewahren, die ἄῤῥητα, *arcana Chaldaeorum*, nach der Volkssage die verbrannten Gebeine des Cham oder Zohar, wahrscheinlich aber die Gebeine von Kindern, die man vorher zu magischen Zwecken, auch zur Zeichendeuterei im h. Feuer geweiht hatte, vergl. Movers Phön. I S. 357. Bemerkenswerth ist auch Lev. 19, 26f. die Zusammenstellung des Verbots der Wahrsagerei mit Gebräuchen, welche der Molochsdienst im Gefolge hatte, und 2 reg. 21, 6: 2 Par. 33, 6 die gleichzeitige Einführung beider unter Manasse. הֶעֱבִיר, was Ex. 13, 12: Ez. 20, 26 auch von den dem Herrn geweihten Gaben gebraucht wird, bezeichnet das Uebergehnlassen aus dem Zustande der Selbstheit in den des Geweihtseyns, ist also sachlich s. v. a. weihen; deutet aber mit בָּאֵשׁ verbunden nicht eine blosse Lustration (Grotius), sondern ein wirkliches Verbrennen an, daher es auch mit שָׂרַף בָּאֵשׁ wechselt, Jer. 7, 31: 19, 5: 1 reg. 17, 31 (cf. Movers Phön. I S. 328 ff.). קֹסֵם ist die allgemeinere Bezeichnung für Wahrsager, ist daher auch am meisten geeignet, נָבִיא gegenüber-

gestellt zu werden, cf. Jes. 3, 2; es geht nur auf eine sich ohne Jehovah vollziehende Prophetie. Die beiden folgenden Worte מְעוֹנֵן וּמְנַחֵשׁ sind specieller und werden am bessten untergeordnet, „indem er Wolken- oder Zeichendeuterei treibt." Auch der Kosem Bileam (Jos. 13, 22) trieb nach Num. 24, 1 Zeichendeuterei, נְחָשִׁים. מְעוֹנֵן, cf. Lev. 19, 26, vielleicht von עָנָן Wolke (Aben-Esra; die alten Vers. dagegen übersetzen allgemeiner) bezeichnet keinenfalls einen Zauberer, auch Jes. 57, 3 nicht; מְנַחֵשׁ ist nicht blos der, welcher sich der Schlangen bedient, cf. Gen. 44, 5. Dagegen dürfte dann מְכַשֵּׁף der Zauberer seyn, Alex. φαρμακός, Vulg. *maleficus*, Targ. und Syr. חַרָשָׁא; wenigstens findet es sich Jes. 47, 9 und 12 unmittelbar mit חֲבָרִים verbunden, und חֹבֵר חָבֶר. was hier sofort in v. 11 folgt, ist sicher einer, der da zaubert oder bannt, cf. Ps. 58, 6. Wie beides, das Wahrsagen und das Zaubern oder Bannen Hand in Hand ging, ist schon an Bileam zu ersehn: es verhielt sich zu einander wie Prophetie und Wunderthun. — Zuletzt folgen noch die, welche sich ganz ausdrücklich mit den Verstorbenen zu thun machen. Für אוֹב in Verbindungen, wie die unsere, ist die Bedeutung Wahrsagergeist durch בַּעֲלַת אוֹב 1 Sam. 28, 7, durch v. 8 daselbst und Stellen wie Lev. 20, 27 gesichert. Ob der Plural הָאֹבוֹת (die Geisterwirthschaft), je die Geisterbeschwörer bezeichnet, ist billig zu bezweifeln, da הַיִּדְּעֹנִים immer noch ausdrücklich dahinter folgt. Nach Lev. 20, 27 war die Vorstellung die, dass der Geist in seinem Herrn oder seiner Herrin drin war, daher auch die Alex. ἐγγαστρίμυθος übersetzt. Der שֹׁאֵל אוֹב ist aber sichtlich der den Geist befragende Wahrsager, nicht der den Wahrsager befragende Mensch. יִדְּעֹנִי findet sich fast immer im Gefolge von אוֹב, und nie anders als im schlechten Sinn, ganz wie das entsprechende syr. Wort. Der letzte: „der nachfrägt bei den Todten" ist nach der Analogie der Uebrigen wieder der Wahrsager, nicht der ihn befragende, obwohl der Wortlaut die letztere Auffassung erlaubt, vergl. Jes. 8, 19. דָּרַשׁ mit אֶל־ ist vom Orakelholen gewöhnlich, doch findet es sich auch mit dem blossen Accus., cf. Gen. 25, 22. — In v. 12 noch einmal die entschiedene Verwerfung: „denn ein Greuel des Herrn ist jeder der dies thut." עֹשֵׂה hat nur in wenigen Msc. unter dem שׂ das Segol, ist fast überall als Stat. contr. behandelt.

V. 13—15. Da die Wahrsagerei Abfall vom Herrn in sich schliesst, so darf Moses die positive Mahnung anheben: „Un-

sträflich sollst du seyn gegen den Herrn, d. G.", — nämlich, wie sich aus dem Zusammenhang ergiebt, „auch in dieser Beziehung." עם ist nicht „vor seinen Augen, nach seinem Urtheil", sondern „im Verhalten gegen ihn", oder „im Verhältniss zu ihm", vergl. Ps. 18, 24. 26. 27, und עם hinter שָׁלֵם 1 reg. 8, 61: 15, 14. — In v. 14 hebt M. das Recht eines solchen Eingangs ausdrücklich hervor. Die beiden Sätze: „denn diese Heiden, welche du vertreibst, hören auf Zeichendeuter und Wahrsager, aber du" etc. sind nur formell coordinirt; der Sinn ist: denn ob auch diese Heiden etc., so hat es doch dir nicht also gewährt der Herr. Die Punctation, die bei כֵּן einen Absatz macht, will, vergl. 16, 6, eine doppelte Beziehung des לֹא כֵן andeuten, eine auf das vorhergehende: du aber höre nicht also, und eine andere auf das folgende: nicht also hat dir verstattet etc. וְאַתָּה steht aber nur als Nom. abs. voran: „was dich dagegen betrifft", vergl. Sach. 9, 11. Zu נָתַן vergl. Gen. 20, 6: 31, 7. — v. 15. Sondern: „Einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, gleich mir, wird dir der Herr, d. G., erwecken: auf ihn sollt ihr hören." Nach dem Zusammenhang ist es selbstverständlich, dass Moses weder überhaupt einen einzelnen Propheten, noch auch den Messias unmittelbar und ausschliesslich, dass er vielmehr das Prophetenthum im Allgemeinen (Nicol. de Lyra, Röm. Theologen wie z. B. Bonfrère, dann Calvin, Grotius, Cler., Dathe, auch Hengstenb. in der Christol. in gewisser Weise) in Aussicht stellen will. So entsteht die Frage, weshalb er dennoch den Sing נָבִיא gebraucht, und denselben durch den Numerus des Verbums und der betreffenden Suffixa als einen recht eigentlichen Sing. zu erkennen giebt, weshalb sich auch die Beziehung auf Christum dennoch so entschieden und als durchaus vollberechtigt jedem Unbefangenen aufdrängt (schon St. Petro act. 3, 22 und Stephan, act. 7, 36: dann dem Just., M. Tertull., Athen., Eus., Lactanz, Aug., Isid. Pelus., in neuerer Zeit Pareau, Knapp, Hengstenb., Baumg., Delitzsch, Kurtz II S. 513 ff.). Die Antwort ist sehr einfach. Moses redet hier ebenso vom Prophetenthum, wie Jacob Gen. 49, 8f. vom judäischen, Bileam Num. 24, 15 ff. vom israelitischen Königthum. Ihr Auge ist nicht sowohl auf die äussere Wirklichkeit gerichtet, als vielmehr in den inneren Gedanken Gottes, der die äussere Wirklichkeit zu Tage bringt, versenkt. Ihm, dem göttlichen Gedanken gemäss, ergreifen sie, so

weit es ihnen auf ihrem Standpunkte durch das Wehen des Geistes ermöglicht wird, Israels Aemter und Segenscanäle. Und grade dadurch bahnen sie die bestimmtere messianische Prophetie an, weissagen sie auch selbst schon in ihrer Weise auf den Messias. Ihr Wort fordert und verbürgt immer noch mehr, als schon erschienen ist, und kommt erst in Christo zur Ruhe. In ihm findet der göttliche Gedanke erst eine volle, wahre und ganze Verwirklichung. Allerdings stellt Mosis Wort noch nicht an sich in Aussicht, dass das Prophetenthum durch eben den seine volle Darstellung finden werde, der das Königthum zu demjenigen macht, was es seyn soll: allein, je mehr der endliche Träger des Königthums als der hauptsächlichste, ja ausschliessliche Heilsvermittler der Zukunft in Aussicht trat, je mehr auch später in den Zeiten des immer weiter um sich greifenden Abfalls all die innerlichen Bedürfnisse erlebt und zu Bewusstseyn gebracht wurden, die dereinst von dem wahren Heilsvermittler würden befriedigt werden müssen, desto mehr mussten auch die hehren Gestalten des Endkönigs und des Endpropheten, ja auch des Endpriesters in eine einzige zusammentreten, eine Vereinigung, die sich schon Jes. 11 andeutet, Jes. 40—66 aber und bei Sacharjah entschieden vollzieht, die aber keineswegs überall, wo man auf Grund unserer Stelle die Fortsetzung und Vollendung der Prophetie erwartete, 1 Macc. 14, 41: Joh. 1, 21: 6, 14: 7, 40 et al. gewiss, vielmehr Jes. 1, 21 und 7, 40. 41 vom Volke wieder ausser Acht gelassen war. Jacob und Bileam reden nun allerdings auch schon um der Eigenthümlichkeit des Seherblicks willen statt von Mehreren, blos von Einem: Moses aber an unserer Stelle thut es, weil ihm das Nacheinander in der Zeit, was ihn allein hätte veranlassen können, mehrere Propheten in Aussicht zu nehmen, wenn auch nicht unzugänglich, — er befindet sich nicht im Zustande der Vision, — so doch zu nebensächlich und äusserlich war. Dass mehrere Propheten nicht blos nach, sondern auch nebeneinander auftreten würden, war nicht unmittelbar im göttlichen Gedanken selbst begründet; zudem lag es grade Mosen näher, sowie seine eigene Zeit an ihm nur Einen Propheten und in Folge dess eine Einheit, eine grössere einheitheitliche Geschlossenheit gehabt hatte, so auch jede Nachzeit als eine unter Einen Propheten zusammengeschlossene zu denken. In der Aufeinanderfolge der bedeutungsvoll so unmittelbar nebeneinander gestellten Termini: einen Propheten, aus deiner Mitte, von deinen Brüdern, gleich mir, prägt sich

die göttliche Idee des Prophetenthums Wort für Wort immer bestimmter aus. נָבִיא ist im Unterschied von dem zeichendeutenden קֹסֵם, der mit Rede, nämlich mit göttlicher Rede begabte, der nicht mittelbar von unten her, sondern unmittelbar von oben her belehrte, מִקִּרְבְּךָ s. v. a. statt aus dem Heidenthum, aus Israels Leben und Wesen, also von der aus Gott begründeten Erziehung und Erkenntniss hervorgegangen, מֵאַחֶיךָ, mit denen, die er lehrt, wie ein Bruder mit den Brüdern verwachsen, wegen der dem Volk drohenden Gefahren wahrhaft mit bekümmert, nach dem Heile wahrhaft mitstrebend. כָּמֹנִי, ebenso wie ich sowohl mit der Fähigkeit, als auch mit dem Willen, die wahre Gottesoffenbarung ganz und ungetrübt zu vermitteln, ausgerüstet. So schon ganz richtig Bonfrère. Man muss Hofmann (Schriftbew. II, 1 S. 84) darin beistimmen, dass כָּמֹנִי nicht von den vorhergehenden Terminis losgerissen, dass es also auch nicht mit Hävernick (alttest. Theol. S. 90) obenhin als: „dasselbe redend, was ich geredet habe“, gedeutet werden darf, zumal da dann sehr wenig Ersatz für den neue Offenbarungen vermittelnden Kosem gewährt seyn würde: Hofmann findet aber bei seiner Erklärung: „ebenso menschlich wie ich die Offenbarungen Gottes vermittelnd im Gegensatz zur Machterscheinung Gottes“, in den vorhergehenden Terminis selbst zu wenig. Vor allem muss man den Ausgangspunkt, den Moses genommen, festhalten; liegt es nach demselben schon an sich nahe, dass er den wahren israelitischen Propheten im Gegensatz zu dem falschen heidnischen beschreibt, — in demselben Gegensatz, in welchem noch eben der Kosem Bileam Israels Prophetie erschaut hatte, cf. Num. 23, 23, — so wird es durch die Termini: aus deiner Mitte, von deinen Brüdern evident. Wie die Wahrsagerei selbst, so kamen auch die Wahrsager gewöhnlich aus dem Heidenthum herüber: vergl. z. B. Jes. 2, 6: 2 reg. 21, 6: 2 Par. 33, 6. So wird denn aber auch כָּמֹנִי vor allem in diesem Gegensatz, und zwar als eine prägnante Zusammenfassung des durch die vorangehenden Termini bereits Angedeuteten, besonders im Gegensatz gegen die heidnische Unfähigkeit und Abgeneigtheit, den wahren Gotteswillen zu übermitteln, zu nehmen seyn. Es gewinnt in Folge dess in der That einen ausserordentlich hohen und tiefen Inhalt. Es bedeutet noch mehr, als was Kurtz darin findet, wenn er ohne Weiteres eine Beziehung auf dasjenige annimmt, was Moses nach Num. 12, 6—8 vor andern Propheten voraus hat: „wie Moseh betraut mit dem

ganzen Hause Jehovahs, wie Moseh verkehrend mit dem Herrn von Angesicht zu Angesicht" (ohne der Vermittlung durch Räthsel und Träume oder Gesichte zu bedürfen). Indem sich Moses den künftigen Propheten nicht nach der Form der Fähigkeit, sondern nach der Fähigkeit und dem Willen selber gleichstellt, lässt er nicht blos die Möglichkeit offen, dass die Form des künftigen die seinige noch übertreffen werde, sondern deutet implicite für alle diejenigen Fälle, in denen es für die ganze und ungetrübte Vermittlung der Gottesoffenbarung nöthig seyn wird, das wirkliche Eintreten eines solchen Verhältnisses an. Dass ein über Moses Hinaus in dieser Beziehung noch möglich war, wird nach den Erklärungen, die der Herr über sich selbst gegeben hat, cf. Joh. 3, 13 et al., kein Christ in Zweifel ziehn: dass es nöthig seyn würde, dürfte sich schon bei Jesaias c. 11 andeuten, wo er mit so einzigartigen Worten von der Fülle des auf dem Reis aus dem Stumpfe Isais ruhenden Geistes redet. Nichtsdestoweniger aber hat das: „gleich mir" nach der hier angenommenen Bedeutung doch auch schon auf alle anderen Propheten Israels, sofern sie nur wahre Propheten waren, seine Anwendung. Und das muss es dem ganzen Zusammenhang nach, wonach Moses grade darauf aus ist, den Character aller wahren Prophetie anzugeben, trotz c. 34, 10, worüber an s. St., offenbar so sehr, dass wohl die Wenigsten die Behauptung von Kurtz zu begreifen vermögen: „wenn Moseh es als etwas besonderes(?) hervorhebt, dass ein Prophet oder mehrere Propheten wie Moseh auftreten würden, so liegt darin ausgesprochen, dass es auch Propheten geben könne, die nicht wie Moseh, und doch Propheten sind." — Der Befehl: „auf ihn sollt ihr hören" vollendet die Legitimation des Prophetenthums in Israel. Mit dieser so bewunderungswürdigen Institution aber, die da für immer vor Erstarrung schützen konnte, mit diesem folgenreichen Prophetenthum, auf welches man auch dann, wenn es neue, erweiternde, verklärende Offenbarungen zu überbringen hat, hören soll, hat sich der Herr nicht weniger als die Möglichkeit vorbehalten, nach dem Alten Bunde einen Neuen aufzurichten, und eben deshalb hat er auch bei den grossen Initiationsacten des Stifters des Neuen, bei der Taufe sowohl, Mtth. 3, 17 etc., als auch bei der Verklärung Mtth. 17, 5 vor allem an dies: auf ihn sollet ihr hören, anknüpfen wollen, zugleich auf Jes. 41, 1 zurückweisend.

V. 16—18. Die historische Grundlage seiner Verheissung weist Moses in der Sinaigeschichte nach, Ex. 20, 16 ff. Er gedenkt

zunächst in v. 16 des Umstandes, dass das Volk selbst den Wunsch nach einem gottgeordneten Vermittler der Offenbarung ausgesprochen habe. Er thut es, um die Sünde, die in dem Ungehorsam gegen die von Gott gewährten Propheten liegen würde, desto augenfälliger zu machen, so dass denn auch die Verwerfung Christi von hier aus als ganz besonders schnöde erscheint. Vergl. übrigens zu c. 5, 20 f. — In v. 17 und 18 sodann — vergl. zu v. 17 c. 5, 25 — hebt M. eine Erklärung des Herrn hervor: „einen Propheten will ich ihnen erwecken“ etc., die der Herr wohl schwerlich so wörtlich gegeben hat. Sie würde sonst nicht so gänzlich verschwiegen seyn, würde aber auch in der Sinaigeschichte nicht hinreichend motivirt dagestanden haben. Bei der weiteren Bedeutung von אָמַר, in der es unserm Denken ziemlich gleich kömmt, darf man nicht Bedenken tragen, statt einer wörtlichen eine Realerklärung zu verstehn. Darin, dass der Herr auf Israels Wunsch einging, und Moses zum Mittler einsetzte, lag in der That die Erklärung, dass es fortan nicht mehr zu einer so unmittelbaren Annäherung kommen, dass vielmehr immerdar eine entsprechende Vermittlung statt haben sollte. So ist noch in c. 17, 16 אמר von einer solchen Realerklärung zu verstehn gewesen, vergl. Ex. 17, 7. Dass das: „gleich dir“ auch in diesem Zusammenhange, auf welchen sich Hofmann für seine Deutung „ebenso menschlich“ beruft, nichts anders bedeutet, als was zu v. 15 herausgestellt ist, erhellt aus dem Folgenden. Der Herr ist darnach nicht blos dabei, sich dem Volke überhaupt nur willfährig zu erklären, sondern zugleich anzudeuten, in welcher Weise er ihm willfahren will. Vor allen Dingen durch einen Propheten, und zwar durch einen zuverlässigen, durch einen, der Mose gleich, alles, was ihm der Herr aufträgt, überbringt, der treu und fähig zugleich. Dass der Ausdruck: „ich gebe meine Worte in seinen Mund“, die innere Vermittlung durch Heilserfahrungen u. s. w. nicht ausschliesst, erhellt aus Ps. 40, 4. Bei alle dem wird die objective Thätigkeit des Herrn auf's entschiedenste bekräftigt, cf. 31, 19. Wie Christus selber bezeugt, dass in ihm die Verheissung ihre volle Erfüllung gefunden habe, s. Joh. 7, 17: 8, 27. 29. 40: 12, 49. 50: 14, 24; vor allem aber bezeugt es Joh. 1, 14 durch sein: ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο, vergl. auch 3, 34.

V. 19—22. Die näheren Bestimmungen zunächst über das Verhalten sey's gegen den wahren (v. 19), sey's gegen den anmaasslichen Propheten (v. 20) lässt Moses nachdruckshalber noch

den Herrn selbergeben. v. 19. „Und es geschieht, der Mann, welcher nicht hören wird auf meine Worte, welche er in meinem Namen reden wird, von dem will ich's fordern." דָּרַשׁ fordern, zunächst das Eigenthum oder auch das Blut Jemandes, Gen. 9, 5: 42, 22, dann die Strafe dafür, Ps. 10, 4. 13. Vergl. Joh. 5, 45. — v. 20. „Nur — אַךְ wie 12, 15. 16. 22 — der Prophet, welcher sich herausnimmt — הֵזִיד wie 1, 43 und 17, 12. 13 — zu reden ein Wort in meinem Namen, nämlich das, was ich ihm nicht geboten zu reden." אֵת אֲשֶׁר, als wäre דָּבָר nicht vorangegangen, nimmt man am einfachsten als Appos.: „nämlich das"; vergl. Sach. 12, 10, auch 1 reg. 9, 25: und Ps. 49, 14. Ewald §. 333ª erklärt: „wer als Wort in meinem Namen redet das, was ich ihm nicht aufgetragen." Durch diesen Relativsatz empfängt הֵזִיד seine nähere Bestimmung; vergl. dazu Jer. 14, 14: 23, 31 und 29, 9. „Und welcher redet im Namen anderer Götter." Statt fortzufahren: der soll sterben, erleidet die Rede eine Inversion: „so soll sterben dieser Prophet", nämlich der eine wie der andere. Vielleicht hat man — vergl. die angef. St. des Jeremias — auch unter dem נָבִיא der zweiten Art einen solchen zu verstehn, der sich von dem gewöhnlichen קֹסֵם etwa durch Nichtanwendung von Zeichendeuterei unterscheidet. Jedenfalls wird aber mit dem der ersten Art einer berücksichtigt, der für Israel ganz besonders gefährlich ist, und noch die beiden folgenden vv. nöthig macht. — Die Bestimmung über die Unterscheidung des falschen Propheten vom wahren in v. 21 und 22, die Moses zum Schluss wieder zu eigener Rede zurückkehrend beifügt, vermag nicht ein Merkmahl anzugeben, woran man die wahre, sondern blos eins, woran man die blos vergebliche Offenbarung zu erkennen vermag: „welches der Prophet redet im Namen des Herrn und es geschieht nicht das Wort und kömmt nicht, dies ist das Wort, welches nicht geredet hat der Herr." In c. 13, 2 wird die Möglichkeit gesetzt, dass ein falscher Prophet auch Zeichen und Wunder thue. Möglich ist es auch, dass er sich durch äussere Rechtschaffenheit auszeichnet. Also weder das eine noch das andere ist ein ausreichendes Merkmahl für die Wahrheit. Aber doch wird die äussere Rechtschaffenheit in den meisten Fällen leicht als sehr mangelhaft haben erkannt werden können: als ein egoistisches, gewinnsüchtiges Treiben. Und das Testimonium spi-

ritus S. konnte auch im A. Bunde nicht gänzlich fehlen. Es konnte nur, weil zu subjectiv, nicht vom Gesetz geltend gemacht werden. Ebenso entschieden aber, wie für den wahren Propheten Gehorsam, muss Moses in Beziehung auf den falschen verlangen, ihm nicht zu willfahren: „scheue dich nicht vor ihm“: vergl. S. 85. Mit Unrecht übersetzt die Alex. οὐκ ἀφέξεσθε ἀπ' αὐτοῦ, ihr sollet sein nicht schonen.

Cap. XIX.

Es folgt in Cap. 19 — 21, 9 der Abschnitt, in welchem Moses, damit man das Menschenleben namentlich auch in Canaans Verhältnissen überall und in aller Strenge für heilig und unverletzlich halte, nicht etwa die einzelnen schon Ex. 21, 12—36 gegebenen Bestimmungen über den Mord und seine Strafe noch einmal wiederholt, sondern zuerst und vor allem (c. 19) diejenigen Personen berücksichtigt, die man am ehsten ohne Strafe, sey's nach dem Recht der Blutrache, v. 1 — 13, sey's heimlich durch Verringerung des Besitzes, v. 14, oder durch falsche Anklage, v. 15 — 21, gefährdet; in c. 20 auch die, welche bereits in der Gefahr schweben, die Kriegführenden und Belagerten, in c. 21, 1—9 zum Schluss die bereits Ermordeten.

V. 1 — 14.

Moses kömmt also vor allem noch einmal auf die unfreiwilligen Mörder, die leicht ein Opfer der Blutrache werden konnten, und daher schon Ex. 21, 13 unter leiser Andeutung von Asylstädten, dann aber zu wiederholten Malen unter ausdrücklicher Anordnung derselben (Num. 35, 9 ff. und Deut. 4, 41 — 43) in Schutz genommen waren. Nachdem er c. 4, 41 — 43 die Asylstädte, — schon Num. 35, 11, vergl. auch Jos. 20, עָרֵי מִקְלָט, Zufluchtstädte genannt, — im Ostjordanlande bestimmt hat, muss er hier noch ermahnen, im Westjordanlande ebenfalls einige auszusondern, und zwar, je weiter man dasselbe erobert, desto **mehr**, ja nicht blos auszusondern, sondern auch — das Volk kann und muss mehr thun — leicht zugänglich zu machen. Josua hatte dann (c. 20, 1 ff.) die Ausführung des hier ertheilten Befehls zu veranlassen und die zu seiner Zeit nöthigen 3 Städte namentlich

zu bestimmen. Dass sowohl Num. 35, 9 ff., und zwar dort sofort am genausten, als auch in uns. Cap., als auch noch Jos. 20 festgestellt wird, wer als ein unfreiwilliger Mörder anzusehn ist, beweist die grosse Sorgfalt, die der A. Bund grade diesem in der That so wichtigen Punkte widmete. Das Institut der Blutrache, was in all diesen Gesetzesstellen als ein natürliches Gewächs der Volkssitte vorausgesetzt wird, wollte also Moses beschränkt haben. Den Versuch, es ohne Weiteres aufzuheben, unterliess er nicht blos deshalb, weil er schwerlich gelungen seyn würde, sondern auch, weil er dadurch nach den Begriffen seiner Zeit der Heiligkeit des Lebens Abbruch gethan hätte. Er musste sich vorläufig damit begnügen, diese Privatjustiz, die nach den einfachen Lebensverhältnissen ohne Zweifel in hohem Ansehn stand, der öffentlichen Justiz unterzuordnen, vergl. zu v. 11—13, scheint es aber auch schon dadurch so sehr erreicht zu haben, dass die unseligen, oft unendlichen Fehden, die in Folge der Blutrache fast fortwährend bei den Arabern wütheten, in Israel nie Raum gewinnen konnten. Allerdings finden sich Bilder und Anspielungen, denen die Sitte der Blutrache zu Grunde liegt, häufiger im A. T., vergl. z. B. Hiob 11, 25, allein wirkliche Beispiele derselben nur wenige, in Joabs Geschichte 2 Sam. 3, 26—30, in Absaloms 2 Sam. 14, 7 ff. Uebrigens begnügte sich Moses nicht damit, sie auf die wirklich schuldigen Mörder zu beschränken, sondern er veredelte sie auch. Er verbot Num. 35, 31 dem Bluträcher, mochte er es mit einem Schuldigen oder unschuldigen Todtschläger zu thun haben, sich durch ein Lösegeld, כֹּפֶר, abfinden zu lassen, stellte also das Leben als etwas zu heiliges über allen Preis hinaus, wie er ausdrücklich selbst in v. 33 dort hervorhebt.

In v. 1—3 zunächst der Befehl, drei Asylstädte auszusondern und zugänglich zu halten. Der Eingang in v. 1, zu dem c. 12, 29, zu vergl., „Wenn der Herr, d. G., ausrottet die Völker... und du sie (ihr Land) einnimmst — יְרִשְׁתָּם wie 17, 4 — und in ihren Städten und in ihren Häusern wohnst“, will im Unterschied von 17, 14: 18, 9 und ähnlichen St. sagen: „sobald der Herr mit dem Blutvergiessen aufhören und dir Frieden geben wird“, damit alsbald in v. 2 folgen könne, „soll das Blutvergiessen wo möglich überhaupt eingestellt und das Land dagegen gesichert werden.“ Es unterliegt keiner Frage, dass das Land in diesem v. das Westjordanland ist. Es ist das eigentliche Verheissungsland; es ist so sehr das

Hauptland, dass weitere Eroberungen in v. 8 als eine blosse Erweiterung bezeichnet werden können; die Ausrottung der Heiden steht in ihm noch bevor; irgend eine Aussonderung von Asylstädten scheint in ihm noch nicht, wie im Ostjordanlande, 4, 41—43 vorgenommen. Ebenso gewiss aber ist es, dass Moses von v. 8 ab: „Und wenn der Herr, d. G., dein Gebiet erweitert", das Vorhergehende nicht weiter ausführt (Hengstenb. II S. 441), dass er vielmehr zu etwas Neuem übergeht, dass also das: „so füge dir noch drei Städte zu diesen dreien hinzu" in v. 9, nicht noch einmal von den dreien im Westjordanlande handelt, vielmehr auf drei in einer Erweiterung des eigentlichen Westjordanlandes anzulegende geht, wie schon R. Salomo, Lyr., Dionys., Carth., Drusius, Brentius, D. Osiand., J. Gerh., A. Osiand. etc. annahmen; — schon das: „Und wenn" in v. 8 spricht dafür, dann, dass Moses von einer blossen Erweiterung redet, ferner, dass er diese Erweiterung in v. 9 von einem immerwährenden, also längeren Gehorsam gegen den Herrn abhängig macht. Es ist in v. 8 dieselbe Erweiterung gemeint, die 11, 24: 12, 20 in Aussicht genommen ist, vergl. zu c. 1, 7. Man muss anerkennen, vergl. S. 86, dass unser Buch eine Eroberung über die engeren und gewöhnlichen Gränzen Canaans hinaus in Aussicht nimmt, und für den Fall, dass dieselbe eintritt, über Num. 35, wo der Herr für das Westland nur drei Asylstädte einsetzt, hinausgeht, aber doch in der Analogie oder vielmehr auf der Grundlage desselben verbleibt. So ist es also wahr, dass uns. Cap. einer Aussonderung der drei Städte im Jordanlande, wie sie 4, 41 f. berichtet wird, nicht erwähnt. Aber nicht deshalb schweigt es von ihr, weil der Verfasser von ihr nicht weiss, als wären jene Verse 4, 41—43 ein später hereingekommenes Fragment (Vater III S. 458), sondern weil es sie grade im Gegentheil als etwas bereits abgemachtes voraussetzt. — v. 3. „Setze dir den Weg — nämlich zu den drei Asylstädten — in Stand." הָכִין nicht: grade machen, als geböte Moses, die Strasse grade zu legen, damit der Bluträcher nicht auf Richtwegen zuvorkommen könne (D. Mich. Mos. R. II §. 136), sondern: in Stand setzen, zurecht machen, z. B. Speisen, Gen. 43, 16: Ex. 16, 5: Jos. 1, 11 et al. oder Krieg (*bellum parare*) Ez. 7, 14 et al., den Weg Prov. 21, 29: 2 Par. 27, 6. Zu dem in Standsetzen gehört vor allem das: was Jesaias c. 40, 3 als die Momente des Wegbahnens andeutet, allerdings aber auch, wenn's nöthig ist, das Setzen von Wegzeichen (Oleaster, D. Mich.) und das Brückenbauen. Der Sing.

הַדֶּרֶךְ steht entweder collectivisch, oder es liegt die Voraussetzung zu Grunde, dass vor allem ein grösserer, durch das Land hinführender Weg in Betracht kömmt. Der Zusatz, dass man jeder der drei Städte ein Drittheil des Landes — שִׁלֵּשׁ hier s. v. a. in drei Theile theilen, während es 1 reg. 18, 34 „zum dritten Mal thun" heisst — zuweisen solle, wurde Jos. 20 in der Weise erfüllt, dass man die nördliche Gegend, das nachherige Galiläa, zu Kedesch, die mittlere zu Sichem, die südliche zu Hebron als Asylstädte zog. Man wählte die Städte der Priester oder Leviten, weil man von denen am ersten eine Handhabung des Rechts erwarten durfte. Sonst flohen sowohl die Israeliten, Ex. 21, 14: 1 reg. 1, 50: 2, 28, wie auch die Griechen u. A. zum Altare als den Ort der göttlichen Sühne.

V. 4—6. Die nähere Bestimmung über die Art der Geflohenen, denen die Asylstädte zu Gute kommen sollen, die sich in v. 4 ganz an 4, 42 anlehnt, — זֶה דְּבַר wie 15, 2 — führt in v. 5 ein Beispiel an, was das בִּבְלִי־דַעַת besonders gut zu erläutern geeignet ist. Die exemplificirende Ausdrucksweise von Num. 35, 22.23, wo übrigens vorerst diejenigen Fälle bestimmt werden, in welchen das Asyl keinen Schutz gewähren soll, wird dadurch noch mehr specialisirt. Dort, wer ein Gefäss oder einen Stein ohne Hass und Absicht auf Jemand fallen lässt, dass er davon stirbt, hier: „Und wer mit seinem Freunde in den Wald kömmt, Holz zu fällen." וְ dient auch sonst, das Einzelne, wodurch sich ein Allgemeines nur explicirt, anzuschliessen, cf. Ps. 18, 1. „Und es haut seine Hand mit der Axt." נִדְּחָה hat c. 20, 19 die Axt im Accus., das Holz mit עַל bei sich, ist dort also „schwingen auf." „Und es reisst sich ab das Eisen vom Holze." Unrichtig hält man נָשַׁל für das Kal. das Verb. נשל hat immer transitive Bedeutung. Unser נָשַׁל ist das praet. Niph. von שָׁלַל. יִשַּׁל c. 28, 40 ist das Fut. desselben Niph. Unrichtig übersetzt man auch gewöhnlich „herausziehn." Nicht das Holz, sondern das Eisen pflegt der Natur der Sache nach das umschliessende zu seyn. An den Nachsatz: „der fliehe nach einer dieser Städte und bleibe am Leben", schliesst sich in v. 6 der eigentliche Zweck der Anordnung: „damit nicht nachfolge der Bluträcher hinter den Mörder her, weil sein Herz entbrannt" — יֵחַם das Fut. in Kal, wie תֵּחַת c. 1, 21 — „und ihn ergreife, weil der Weg zu weit ist" — רָבָה דֶּרֶךְ wie 14, 24; das Fut. wegen

des Zwischensatzes — „und ihn todtschlage, ohne dass eine Ursach des Todes an ihm war, weil er ihn nicht vorher hasste.“ הִכָּה נֶפֶשׁ wie v. 11: Gen. 37, 21: Jer. 40, 14, nicht s. v. a. Jemanden erschlagen, so dass er zu einer Leiche wird (Rosenm.), sondern Jemanden schlagen an der Seele, so dass die Seele getroffen, das Leben zerstört wird, vergl. Ew. §. 281[e]. Die Einfügung des Zustandsatzes וְלוֹ אֵין ist dieselbe wie die in v. 4 und 4, 42. מִשְׁפַּט־מָוֶת, ein Recht, eine Veranlassung des Todes, cf. 21, 22 und Jer. 26, 11. 16. — Mit v. 7 schliesst Moses vorläufig nachdrucksvoll ab, indem er die übrigen nothwendigen Bestimmungen, die Num. 35 gegeben sind, und theilweise auch hier in v. 11 — 13 angedeutet werden, nämlich dass der Entflohene vor ein Gemeindegericht gestellt und nur im Falle wirklicher Unschuld der Asylstadt zurückgegeben werden, dass er in ihr dann bis zum Tode des eben lebenden Hohenpriesters verbleiben soll, sichtlich als bereits vorliegend vorausgesetzt.

In v. 8 — 10 die Rücksicht auf die schon oft in Aussicht genommene Landeserweiterung, vergl. zu c. 1, 7, will nach v. 10 auch für den Fall, dass sie eintritt, verhindern, dass unschuldig Blut vergossen, diejenige auf das Schuldig und Nichtschuldig der Todtschläger in v. 11 — 13 will bewirken, dass das Blut des Unschuldigen von Israel weggethan werde. v. 9. „Wenn du beobachtest das ganze Gesetz, dass du es thust.“ שָׁמַר wie 4, 6. „Zu lieben den Herrn und zu wandeln in seinen Wegen“, vergl. 11, 22. Die Frage, die Clericus aufwirft, ob Israel die hier gesetzte Bedingung zu erfüllen im Stande gewesen sey, ist ohne Zweifel zu bejahen. Der Herr verlangte als conditio sine qua non sicherlich nicht eine ganze und innerlich vollständige Erfüllung, sondern hätte nach seiner Gnade auch geringere Anstrengungen mit dem besten Segen gekrönt. Statt in die Gewalt der Feinde, in Assurs und Babels Knechtschaft hingegeben zu werden, hätte es, durch Gottesfurcht erstarkt, von den Eroberungen, die es unter David machte, mehr und mehr wirklichen Gebrauch gemacht. Die überquellende Volkszahl hätte es gezwungen, grössere Räume zu besetzen. — v. 10. „Und nicht werde unschuldig Blut vergossen, ... und es wäre, — s. v. a. dass da wäre — an dir Blut.“ Das Volk, welches an der Sünde des Bluträchers Theil hätte, würde auch gewissermaassen von dem Blute, das ihm anklebte, mit besudelt, vergl. Lev. 20, 9 und Mtth. 27, 25.

V. 11—13. Die nothwendige Ergänzung alles Bisherigen, die Rücksicht auf das Schuldig oder Unschuldig, steht sachlich, wenn auch nicht grade den Ausdrücken nach, in vollster Uebereinstimmung mit Num. 35, vergl. besonders v. 20 und 21, und ebenso auch mit Ex. 21, 14, wo das Absichtliche durch בְּעָרְמָה ausgedrückt ist. v. 11. „Und wenn ein Mann seinen Nächsten hasst, und ihm nachstellt, und sich wider ihn erhebt" — wie Kain wider Abel, Gen. 4, 8 — „und ihn todtschlägt", — wie v. 6. — v. 12. „So sollen die Aeltesten seiner Stadt hinschicken und ihn von dort nehmen und ihn in die Hand des Bluträchers geben, dass er sterbe." Wenn Vater III S. 496, de Wette in der Einl. §. 156 und Riehm S. 62 eine Abänderung darin finden, dass nach Num. 35, 12. 24 die Gemeinde über das Schuldig oder Nichtschuldig zwischen dem Bluträcher und Todtschläger, dass nach uns. St. dagegen die Aeltesten thätig seyn sollen, so übersehen sie, dass es sich dort um die Constatirung der Sachlage, vor dem schon herbeigeschafften Todtschläger, hier dagegen mit Voraussetzung eines Falles, wo die Sachlage den Aeltesten gar nicht zweifelhaft seyn kann, vor allem nur, um die Herbeischaffung des Todtschlägers handelt. Zur Herbeischaffung desselben nimmt Moses hier die Aeltesten deshalb in Anspruch, theils und besonders, weil sie überhaupt die Behörde sind, die die Angelegenheiten einer Stadt mit den Behörden anderer Städte vermitteln, — dass auch in der Asylstadt die Aeltesten in Anspruch genommen werden mussten, erhellt aus Jos. 20, 4, vergl. übrigens die Einl. zu 16, 18 ff., — theils auch, weil die Angelegenheit nicht rein dem Bluträcher überlassen werden darf; die gerechte Strafe muss auch dann vollzogen werden, wenn derselbe lässig wäre. Wie wenig übrigens das Deut. geneigt ist, die Gemeinde in den Fällen, wo sie zeugend und strafend mitthätig seyn kann, von der Theilnahme am Gericht zu dispensiren, wie es sie vielmehr gradezu als richtende behandelt, erhellt aus c. 17, 2—7, vergl. die Einl. zu 16, 18 ff. Selbst das Buch Josua erhält die Mitthätigkeit der Gemeinde so sehr aufrecht, dass es 20, 6. 9 selbst die Ausdrucksweise aus Num. 35 aufnimmt. Selbstverständlich ist es sowohl Num. 35, wie auch Jos. 20, 6. 9 dass die Gemeinde nicht ohne, sondern mit den Richtern handeln soll, und wiederum, dass die Aeltesten in uns. St. nicht ohne die Gemeinde, sondern als ihre Repräsentanten zu handeln haben. — v. 13. „Nicht habe Mitleid dein Auge — cf. 13, 9 — mit

ihm, sondern schaffe weg — cf. 13, 6 — das unschuldige Blut von Israel, dass es dir gut gehe.“ Also schon dadurch, dass Israel nicht die von Gott geordnete Strafe vollzieht, macht es sich mitschuldig, zieht es sich Blutbefleckung zu. Weichherzig gegen die Sünde seyn, heisst eine innere Gemeinschaft mit derselben an den Tag legen.

V. 14. Der Anschluss des Verbots, nicht die Gränzen zu verrücken, hat schwerlich den äusserlichen Grund, den Clericus und Rosenm. statuiren, nämlich dass die Gränzverrückung ganz besonders verhängnissvoll im Gebiet der Freistädte sey. Die Voraussetzung ist auch mehr gesucht, als richtig. Am wahrscheinlichsten zieht Moses dies Verbot, welches eigentlich zu den Ausführungen des Gebotes nicht zu stehlen gehört, deshalb mit herbei, weil nach ihm das Eigenthum, welches das Leben nährt, an der Heiligkeit desselben participirt; c. 20, 19. 20 berücksichtigt er die Fruchtbäume neben den zu schonenden Menschen aus ganz analogem Grunde. Er geht davon aus und will es ausdrücklich angedeutet haben, dass der Gränzverrücker und ebenso dann auch der falsche Zeuge, sofern auch sie in ihrer Weise das Seyn des Nächsten gefährden mit dem, der unschuldiges Blut vergiesst, in wesentlich gleicher Verdammniss sind. Das Gränzverrücken soll nach 27, 17 auf dem Ebal mit verflucht werden. Vergl. auch Hos. 5, 10, wo es auf Grund unseres Gesetzes als eine der strafwürdigsten Schändlichkeiten angezogen wird, ferner Prov. 22, 28: 23, 10. Die alten Römer weihten den Terminis einen religieusen Cult. Sclaven und Privatleute, welche die Gränzen verrückten, bestraften sie mit dem Tode, die Optimaten selber mit dem Exil: vergl. Calm. zu uns. St. Auf das falsche Zeugniss aber, welches das Leben bedroht hat, setzt Moses selbst (v. 19) die Todesstrafe. — „Du sollst nicht die Gränze deines Nächsten verrücken, welche zur Gränze gesetzt haben die Vorfahren.“ גבל, gränzen an etwas, Sach. 9, 2, dann begränzen, Jos. 18, 20, hier als Gränze setzen. „In deinem Erbe“ s. v. a. an deinem Erbe. Sofern Besitz und Erbe noch ziemlich identisch waren, war die Sünde um so schändlicher. Im Uebrigen vergl. S. 72.

V. 15—21.

Dass Moses, um falschem Zeugniss zu wehren, in v. 15 verlangt, es solle nicht ein einzelner Zeuge aufkommen — לֹא יָקוּם

hier objectiv; die Richter sollen es nicht zugeben, anders in v. 16: „wenn sich erhebt“, in Beziehung auf irgend einen Frevel, לְ in Beziehung auf, vergl. Ew. §. 217[d.e], — thut er, wie in der Einl. zu 16, 18ff. gezeigt worden, in Uebereinstimmung mit Num. 35, 30, wo zunächst nur ein einzelner Fall in Betracht gekommen war. Dass auf Grund zweier oder dreier Zeugen Zeugniss eine Sache (vor Gericht) aufkommen solle, scheint, wie Calm. mit Recht bemerkt, eine sprichwörtliche Rede geworden zu seyn, vergl. Mtth. 18, 16: 2 Cor. 13, 1, auch Joh. 8, 17. — v. 16 und 17. Damit aber der, welcher von einem einzelnen Zeugen fälschlich angeklagt wird, im Stande sey, das Unrecht bestrafen zu lassen, setzt Moses das Gericht an dem Orte des Heiligthums als die Behörde ein, welche die Sache zu untersuchen hat. Nämlich schon der Ausdruck in v. 16: „wenn sich ein boshafter Zeuge wider Jemand erhebt, wider ihn Abweichung zu zeugen“ beweist, dass er keineswegs darauf aus ist, dem Einzelzeugen einen Weg zu eröffnen, auf welchem er dennoch seine Aussage gewichtig machen könnte. Das Gericht an der Cultusstätte darf auf seine Aussage hin ebensowenig, wie ein anderes, verurtheilen; es darf nur eventualiter gegen ihn einschreiten. Der Satz des Maimon.: *unus testis non sufficit ad damnandum, sed ad inquirendum, et in pecuniariis ad deferendum reo jusjurandum purgatorium* besteht natürlich nichts destoweniger. עֵד־חָמָס, sachlich s. v. a. עֵד־שֶׁקֶר in v. 16, cf. Ex. 23, 1. סָרָה vergl. zu 13, 6. Die Priester und Richter am Orte des Heiligthums sollen die Inquirenten seyn, nicht blos, weil sie die grössere Einsicht haben, ct. 17, 9f., sondern auch, wie sich durch das vorangestellte לִפְנֵי יְהוָה andeutet, weil dort vor dem Herrn alles einen feierlicheren und ernsteren Character annimmt. Der falsche Zeuge wird in die Lage versetzt, es recht lebendig zu fühlen, dass die Richter an Gottes Ort und Stelle sind, vergl. zu c. 1, 17, dass sie belügen, Gott selber belügen heisst.

V. 18 und 19. Der falsche Zeuge soll ganz so behandelt werden, als ob er mit seinem Zeugniss seine Absicht erreicht hätte; wie vor Gott die gute Absicht der That gleichgilt, so vor den Richtern Israels die böse. Es soll demnach das Jus talionis auf ihn seine Anwendung finden, was schon Ex. 21, 23 und Lev. 24, 20 eingesetzt war, vergl. zu v. 18 c. 13, 15. „Und thuet ihm, wie er gedachte — זָמַם, obwohl auch als *vox media* gebraucht, Prov. 31, 16, bedeutet dennoch gewöhnlich böses

sinnen, Ps. 31, 14: 37, 12, auch in Verbindung mit Jehovah, Jer. 4, 28: 51, 12 et al. — seinem Bruder zu thun." Das Jus talionis ist so tief begründet, und — wenn von den Richtern gehandhabt, — so entschieden sittlich, dass es sich bei den verschiedensten Völkern geltend gemacht hat, bei Rhadamantys, bei den Indiern, bei den Thuriern und Lokrern, bei den Römern. Solon setzte für den, welcher den Einäugigen des Auges beraubte, den Verlust beider Augen als Strafe fest. Die Aegypter hatten gegen den falschen Ankläger ganz dasselbe Gesetz, was Moses hier aufstellt: vergl. Knobel zu Ex. 21, 23. „Und vertilge das Böse aus deiner Mitte", dadurch, dass du die Strafe vollstreckst und deinen inneren Gegensatz kundgiebst, vergl. zu 13, 6. — v. 20. Zu dem Umstande, dass die Strafe Abschreckungsmittel seyn soll, vergl. zu 13, 12. — Die Aufzählung in v. 21 „Seele um Seele" etc. stimmt ganz mit der in Ex. 21, 24: nur ist statt des תַּחַת dort בְּ gewählt; die in Lev. 24, 20 weicht dagegen etwas ab und ist kürzer. Mit Recht aber halten Jonath., R. Salomo, Clericus u. A. dafür, dass die Ausdrucksweise nicht so eigentlich zu nehmen sey, sondern nur das Jus talionis im Allgemeinen bezeichnen wolle. „*Nam ex legibus Hebraeorum neque effodiebantur oculi, neque membra abscindebantur.*" Wie bei den Römern, vergl. Knob. l. c., scheint es auch bei den Israeliten Entschädigung durch Geld oder Güter gegeben zu haben, wenn auch gesetzlich nichts darüber feststand.

Cap. XX.

Wenn man den Inhalt von Cap. 20 als Kriegsregeln bezeichnet, so erfasst man weder seinen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden, noch auch sein eigentliches Wesen. Es handelt von der Heiligkeit, die das Leben auch im Kriege hat, und zwar sowohl auf seiten Israels, als auch auf seiten der Feinde. Allerdings statt von vornherein zu verlangen, dass die Krieger dasselbe an Andern heilig halten sollen, ermahnt es sie zunächst, sich vorerst der Heiligkeit, die es auch in ihnen selber hat, nämlich, dass es Gott gehört und in seinem besonderen Schutze steht, vergl. zu c. 5, 17, bewusst zu werden. Das kriegführende Israel muss im Blick auf den Herrn als den Schützer des Lebens vor allem furchtlos seyn, v. 3; der Priester in ihm soll daher zur

Furchtlosigkeit ermahnen, die Schoterim sollen sie beweisen, v. 2—9. Das Verlangen aber, dass es auch selber das Menschenleben heilig halte, schliesst sich dann sofort daran an, ja liegt schon in dem vorigen mit drin. Um sich furchtlos zu beweisen, soll es v. 4—9 gegen gewisse Personen aus seiner eigenen Mitte Schonung üben. Nach v. 10—18 soll es selbst gegen die Feinde schonend verfahren, nach v. 19 und 20 sogar gegen die den Menschen ernährenden Bäume. Moses fasst nämlich, wie sonst, so auch hier nicht so sehr seine unmittelbar bevorstehende, sondern zumeist seine ferner liegende Zukunft, wo es mit nichtcanaanitischen Feinden zu kämpfen haben wird, in's Auge. Auf das Verfahren gegen die Canaaniter, welches eine Ausnahme bilden muss, geht er nur nachträglich v. 16—18 ein. — Dass von Anfang an die Heiligkeit des Lebens es ist, welche die eigentliche Grundlage der Verordnungen bildet, erhellt nicht blos aus dem Fortgange des Cap.'s, sondern auch aus dem Anschluss von c. 21, 1—9 ganz unzweifelhaft. Die Ermahnung zur Furchtlosigkeit und zu dem damit zusammenhängenden Acte im Heere Israels bekömmt dadurch ein ganz eigenthümliches Gepräge. Moses so wenig, wie irgend ein anderer h. Schriftsteller, dringt auf den gewöhnlichen Muth. Das A. T. hat den Begriff desselben überhaupt gar nicht ausgebildet. Es setzt an die Stelle des Muthes im Allgemeinen das Vertrauen auf Gott, an die Stelle des kriegerischen bestimmter dasjenige auf Gott als den, welcher das Menschenleben heilig und werth hält, und demgemäss auch bewahrt. So entspricht es ja auch allein seiner religieusen Eigenthümlickeit, vermöge deren es zwar nicht geeignet war, die gewöhnlichen, kriegerischen Tugenden als solche, wohl aber, die anderen unscheinbareren, aber zweifelsohne höher stehenden auszubilden. Aber auch das, was unser Cap. im Uebrigen noch von Kriegsregeln hat, hat auf der Grundlage der Heiligkeit des Lebens sein entschieden religieuses Gepräge. Die betreffenden Verordnungen fliessen ebensowenig wie irgendwelche anderen im göttlichen Gesetz aus dem niedern Quell der Klugheit; sie participiren an dem hohen h. Born, der unmittelbar in Gott begründet ist.

V. 1—9.

V. 1. Israel soll auf Grund der Heiligkeit seines Lebens furchtlos seyn. „Wenn du ausziehst zum Kampf wider deinen Feind und Rosse und Wagen siehst, eine Schaar grösser als du, so fürchte dich nicht vor ihnen." תִירָא

als Term. techn. für das Ausziehn in den Kampf, 1 Sam. 23, 15; 26, 20: 1 reg. 20, 39 et al. Rosse und Wagen waren die vorzüglichsten Kriegsmittel der zunächst in Betracht kommenden Völker, wie der Egypter, Ex. 14, 7, so auch der Canaaniter und Philister, Jos. 17, 16: Ind. 4, 3: 1 Sam. 13, 5: Ps. 20, 8. Als Bezeichnung der gesammten Streitmacht kann das: Rosse und Wagen sofort עָם als Apposition nach sich ziehn. לֹא vor תִירָא, im Unterschiede von אַל c. 1, 21, weil es sich hier entschieden um eine Pflicht handelt, und zwar um die eines besonderen Gottvertrauens, — die Feinde nicht fürchten, Gott aber ehren, ist Jes. 8, 12 correlat; nicht alle freilich können sie gleich gut erfüllen, cf. v. 8, gar nicht aber im Allgemeinen nur die Abgefallenen, c. 32, 30: Lev. 26, 36. Die Begründung: „denn der Herr, d. G., ist mit dir“, hebt das, worauf es hier ankömmt, die Heiligkeit oder den Werth, den Israels Seyn in Gottes Augen hat, deutlich genug hervor, cf. v. 4 und ausserdem Ps. 27, 1: „der Herr ist meines Lebens Veste, vor wem sollte mir grauen“; weniger entsprechend ist 2 Par. 20, 20 und 1 Macc. 3, 18. 19. Als der, welcher Israel aus Egypten geführt hat, wird der Herr deshalb bezeichnet, weil er als solcher — man denke an die Führung durch das rothe Meer — das hier verlangte Vertrauen am meisten begründet hat.

V. 2—4. Damit die Furchtlosigkeit zu Stande komme, soll der Priester Israel ermahnend auf den, der das Leben werth hält, verweisen. v. 2. „Und es geschieht, wenn ihr vorrückt zum Kampfe, so trete der Priester heran und spreche zum Volke.“ קָרָבְכֶם, mit zwei kurzen O-Lauten gleichsam schwankend zwischen קָרְבְּכֶם und קְרָבְכֶם, vergl. Ew. §. 71[a.2] und 255[d]. Wenn im vorigen v. die Zeit in's Auge gefasst wird, wo die Einzelnen eben erst von zu Hause aufbrechen, so in diesem diejenige, wo man bereits zusammengetroffen ist, und vor dem Feldherrn und den sonstigen Oberen steht, wo also der Zug zur Schlacht selber unternommen und Musterung gehalten werden muss. Dass der Augenblick unmittelbar vor dem Beginn der Schlacht gemeint wäre, liegt weder in unserm, noch im 9ten v. Nimmt man ihn an, so sieht man sich mit dem Talmud und den Rabbinen genöthigt, das, was in v. 5 als das Geschäft der Schoterim folgt, was aber für den Augenblick des Beginns der Schlacht nicht passt, schon vor unsern v. zu verlegen, und es dann auch, damit die Schoterim nicht vor dem Priester auftreten, vom Priester mit verrichten zu lassen. Letzterer muss aber seine ihm hier auf-

getragene Mahnung jedenfalls zuerst aussprechen; sie muss die Furchtsamen, ehe man sie entlässt, wenn irgend möglich von ihrer Furcht abbringen; zudem passt sich das, was den Schoterim aufgetragen wird, für ihn nicht so gut, wie für sie; seine Sache ist es, durch das Wort, der Schoterim, durch die That zu zeugen. Der Priester mit dem Artik. ist nicht nothwendig der Hohepriester, sondern derjenige, welcher als der Priester κατ' ἐξ. beim Heere zugegen ist, der zudem auch mehrere Amtsgenossen zur Seite hat, um sein Wort überall hin verbreiten zu lassen, cf. Num. 10, 8. 9. So war noch eben im Kampf mit den Midianitern statt Eleasars sein Sohn Pinehas, Num. 31, 6 zugegen gewesen, vergl. auch 1 Sam. 4, 4. Die jüdischen Ausleger haben auf Grund von Num. 31, 6 die besondere Würde eines מְשׁוּחַ הַמִּלְחָמָה statuirt (cf. Lund, jüd. Heiligth. S. 523), als welche nach der des Hohenpriesters die nächste gewesen. Vor Ahas musste der Prophet Jesaias den Priester vertreten, Jes. 7, 4. — Was der Priester nach v. 3 und 4 zum Volke sprechen soll, ist nur eine Amplification dessen, was Moses selber in v. 1 gesagt hat: in v. 3 eine von dem „fürchte dich nicht", in v. 4 eine von der Begründung: „denn der Herr, dein Gott, ist mit dir." Es dürfte darin die Andeutung liegen, dass dem Priester eben eine recht ausdrückliche Amplification, die noch weiter ausführt, nicht blos erlaubt sondern auch anempfohlen seyn soll. Der Eingang in v. 3: „Höre Israel" will Israel ohne Zweifel feierlich, nämlich als Würdenamen gebraucht haben, cf. Jes. 41, 8. 14, auf Grundlage von Gen. 32, 29, und zur Erinnerung daran, dass es als ein mit dem Herrn innigst verknüpftes Volk, dass es als Gottesvolk streitet, dem der Sieg nicht zweifelhaft seyn kann. Ist Israel nur recht Israel, so gilt die Schilderung von dem h. Streiterheer in der messianischen Zukunft, „in h. Schmuck, aus dem Schoosse der Morgenröthe Jugendthau" Ps. 110, 4 in etwas auch schon von ihm. „Nicht werde weich euer Herz, fürchtet euch nicht, und ängstigt euch nicht, und erschrecket nicht vor ihnen!" אַל wie 1, 21. — v. 4. „Denn der Herr, euer Gott, der geht mit euch, — das Partic. wie 3, 21 — zu kämpfen für euch mit euren Feinden, euch zu erhalten." Obwohl eigentlich ein Kampf für, nicht in Gemeinschaft mit verheissen wird, übersetzte dennoch die Alex.: συνεκπολεμῆσαι ὑμῖν, die Vulg. *ut vobiscum pugnet,* und Augustin machte die an sich treffliche, vom Römischen Synergismus aber mit benutzte Bemerkung: *ecce quemadmodum et in spiritualibus conflictibus*

sperandum et petendum est adjutorium Dei, non ut nos nihil faciamus, sed ut adjuti cooperemur (Quaest. 30 in Deut.). Der Herr will es seyn, der die Arbeit thut, vergl. zu 1, 29 ff.: 2, 31: 3, 2; sein Volk soll gewissermaassen nur die Frucht einerndten. Zur äussern Darstellung dess nahm man in der ältern Zeit die Bundeslade in den Kampf, Iud. 20, 27: 1 Sam. 4, 3 ff. Dass man sie immer mitgenommen habe, wie die Rabbinen behaupten, wird zu wenig angedeutet. לְהוֹשִׁיעַ ist allerdings nicht rein negativ; ursprünglich: „in's Weite versetzen", heisst es auch: „an der Weite im Gegensatz zur Enge Antheil geben", vergl. Hupf. zu Ps. 3, 8. Allein dennoch kommt nach dem ganzen Sinn des Cap.'s die Stellung oder Bewahrung recht eigentlich mit in Betracht. Selbstverständlich ist es, dass wie alle Zusicherungen, die der Herr seinem Volke machen liess, auch diese bedingt war. Sofern Israel eine Bestimmung für's Ende hatte, ja recht eigentlich um des Endes willen existirte, konnte es allerdings nie gänzlich zu Grunde gehen. Bürgschaft dauernder Existenz hatten doch aber immerhin nur diejenigen, welche die Beziehung zu dem herrlichen Ende noch bewahrten, so zu sagen der lebensvolle Kern, der zur Neubildung ebenso brauchbar wie nöthig war. Selbstverständlich war es sogar, vergl. v. 5 ff., dass selbst diese nicht im Einzelnen, sondern nur im Ganzen auf Unzerstörbarkeit rechnen durften. Mit der Dauer des Ganzen war ihnen aber in Wahrheit das gewährleistet, was den Frommen allein am Herzen liegen konnte.

V. 5—9. Dass es das Leben von Gott werth geachtet weiss, muss Israel durch die Schoterim beweisen, indem es zugleich anfängt, seine eigene Achtung vor demselben an den Tag zu legen. Es muss durch die Schoterim Einige vom Kriegsdienste freisprechen. Wenn Josephus, Aug. und Rosenm. annahmen, man habe dieselben deshalb entlassen sollen, damit sie nicht die Uebrigen entmuthigten, so verkannten sie damit nicht blos das eigentliche Wesen des Gesetzes, sondern irrten auch in Betreff der Art derer, die man freisprechen sollte. Nur auf die letzte Klasse der zu Entlassenden, die doch ausdrücklich von den vorhergehenden unterschieden wird, findet jene Ansicht Anwendung. Entlassen soll man sowohl diejenigen, welchen es wegen ihrer äussern Verhältnisse, als auch die, welchen es wegen ihrer physischen Schwäche schwerer wird, als den Anderen, sich dem Tode auszusetzen, für die daher auch eine Gleichstellung mit den Uebrigen keineswegs billig wäre. Die ersteren sind diejenigen, die

durch irgend eine bedeutendere Unternehmung Mühe und Kosten gehabt haben, ohne sich noch des erstrebten Genusses erfreuen zu können. Es kommt nach den Verhältnissen des Alterthums vor allem der Hausbau, als die erste Einrichtung der Wirthschaft, dann die Anlegung eines Wein- (und Obst-) Gartens als eine grössere Erweiterung derselben und dazu die Verlobung als eine erste Begründung des Familienlebens in Betracht. Die zweiten sind die von Natur Furchtsamen. Dass die ersteren im Stande sind, auch daheim nützlich zu werden, die andern, im Kriege durch Entmuthigung der Uebrigen zu schaden, dass zudem die Verschonung der ersteren den Unternehmungsgeist hebt, mag mit in Betracht kommen, aber jedenfalls nur als ein zweites Moment. Es ist wahr, Moses ordnet in dieser Weise das an, was Schleiermacher in der Abhandlung über die Staatsvertheidigung als das Normale bezeichnet, dass auf der einen Seite in jedem Kriegszustande die hervorbringenden Thätigkeiten in ihrer gewohnten Organisation wenigstens in einem gewissen Grade fortgehn, auf der andern aber auch wieder behufs der Vertheidigung als einer natürlichen und nothwendigen Thätigkeit der Gesammtheit in einem gewissen Grade unterbrochen werden müssen. Aber dass sein Gesetz weise ist, rührt nur daher, dass es recht und gut ist. Wie sehr für ihn nur die Heiligkeit und das Recht der Person entscheidet, erhellt aus der in jedem v. wiederkehrenden Motivirung: „damit er nicht sterbe im Kampfe, und ein Anderer“ etc. Und für wie hart und der Heiligkeit des Lebens widersprechend er das hält, was er demgemäss abwenden will, giebt er dadurch zu erkennen, dass er es c. 28, 15 als Fluch droht, vergl. auch Jer. 31, 5, wo für die Zukunft das Gegentheil in Aussicht gestellt wird. Unter andern ist demgemäss auch unser Gesetz ein leuchtender Beweis für die Würde der Persönlichkeit als solcher im A. T. Die rabbinischen Juden haben sich so wenig darin finden können, dass sie dasselbe nicht auf die befohlenen, sondern nur auf die erlaubten Kriege beziehn zu müssen glaubten. Eine ausdrückliche Andeutung der Beobachtung findet sich aber erst — denn Gideons Verfahren, Iud. 7, 3, hat eine andere Bedeutung — 1 Macc. 3, 56; sie ist zu wenig in der Art der früheren Bücher. v. 5. Die Schoterim, nicht die Priester sollen dies Mal den Ausspruch thun, weil derselbe practisch in's Leben eingreift, und mehr eine That, als ein blosser Ausspruch ist, vergl. über sie zu 1, 15. Ihre Stellung entspricht etwa die der Schreiber im egyptischen

Kriegswesen, die bei der Aushebung die ihnen von den Befehlshabern vorgeführten Soldaten enrollirten, die abgehauenen Hände der Gefangenen in Gegenwart des Königs zählten, die Waffen, Pferde und übrige Beute verzeichneten, etc.; Wilkins. I S. 393, Hengstenb. die Bücher Mos. S. 91. „Wer ist der Mann, der ein neues Haus gebaut, es aber nicht eingeweiht hat? er gehe“ etc. Wie öffentliche Gebäude feierlich eingeweiht wurden, z. B. selbst die Stätte und der Altar des zu erbauenden Tempels durch ein Loblied, den 30sten Ps., dann der Tempel selber, 1 reg. 8, 63 ff., die Stadtmauer unter Nehemias, Neh. 12, 27, so dürften es allerdings auch Privatgebäude seyn. Die Einweihungsriten der Rabbinen s. bei J. Selden de synhedr. Hebr. III c. 14 f. Jonathan hielt die Befestigung der mit den Gesetzesworten beschriebenen Zettel an den Thürpfosten so sehr für den wesentlichsten Act, dass er sie als gleichbedeutend ohne Weiteres substituirt. Allein Einweihen ist hier wesentlich nichts anderes, als in Gebrauch nehmen. Nach Jos. antiqu. 4, 8 musste die Benutzung wenigstens schon ein Jahr gedauert haben (nach Analogie von 24, 5). Die Rabbinen erweiterten übrigens das Gesetz auch auf diejenigen, die ein Haus gekauft, ererbt, oder geschenkt erhalten hatten, s. bei Selden l. c. — v. 6. „Und wer ist der Mann, der einen Weinberg pflanzt, und ihn nicht in Gebrauch genommen hat?“ Der Ausdruck חִלֵּל, „gemein machen“, vergl. Jer. 31, 5, hängt damit zusammen, dass wie alle Fruchtbäume, Lev. 19, 23, so ohne Zweifel auch die Weinstöcke vor der Nutzung im fünften Jahr, ein Jahr lang dem Herrn heilig seyn, nämlich ihm (also den Priestern) ihre Früchte liefern mussten. Die הִלּוּלִים, die Lev. 19, 24 von den Fruchtbäumen im vierten Jahre verlangt werden, werden Iud. 9, 27 von den Weinstöcken dargebracht. — v. 7. „Und so Jemand ist, der sich ein Weib verlobt hat.“ אֵרַשׂ, wie 22, 23. Nach 24, 5 sollte sich der Neuvermählte ein ganzes Jahr lang der Freiheit nicht blos vom Kriege, sondern von allen öffentlichen Lasten erfreuen. J. Gerhard bemerkt in Beziehung darauf: *si Deus sic paterne de nobis sollicitus est, ut fruamur terrenis bonis, quanto magis sollicitus erit, ut fruamur bonis coelestibus. Si tanta nobis Deus praestat in tugurio, quanto majora praestabit in palatio!* Die Freisprechung vom irdischen Kampfe aber, dessen Gefahren nun einmal nicht von allen gleich gut ertragen werden, kann nicht eine Freisprechung von den himmlischen Bestrebungen andeuten, deren Ziel und Krone alle gleich gut und gleich unmittelbar er-

reichen sollen, vergl. Luc. 14, 16 ff.*) — v. 8. „Und die Schoterim sollen ferner zum Volke sprechen: wer ist der Mann, der furchtsam und weichen Herzens ist?“ Die neue Einleitung hängt sichtlich mit dem Uebergange zu der neuen, von allen vorigen bestimmt verschiedenen Menschenart zusammen. Die von den Menschen selber verschuldete Feigheit, Apoc. 21, 8, verdient allerdings keine Berücksichtigung. Aber die manchen Menschen angeborene Furchtsamkeit, welche gradezu psychische Schwäche ist, verdient nicht weniger Schonung, als körperliche Imbecillität. Dass das A. T. gegen sie milde gesonnen ist, ist ein wahrer Vorzug desselben vor vielen in dieser Beziehung roheren Staaten der Neuzeit. „Und er gehe und kehre zurück nach seinem Hause, und man mache nicht zerfliessen das Herz seiner Brüder wie sein Herz!“ Wie in den vorigen Fällen die Rücksicht auf den zu Verschonenden selber, so soll hier diejenige auf seine Umgebung mitwirken. Dass sie allein entscheidend seyn sollte, steht nicht zu schliessen. יִמַּס kann nur Fut. Niph. seyn. Die Tertia sing. passivi steht hier wie häufig in Vertretung des unbestimmten: man; vergl. Ew. §. 295[b]. Der Gedanke ist also nicht sowohl, dass der Furchtsame, sondern dass die ihn Zurückhaltenden Schaden anrichten, besonders seiner Umgebung (seinen Brüdern) Nachtheil stiften würden.

V. 9. Nach den Schoterim haben dann die Kriegsobersten muthig an's Werk zu gehen. „Und es geschieht, sobald die Schoterim aufgehört haben, zum Volke zu reden, sollen die Heeresobersten an der Spitze des Volks den Befehl führen.“ Das כְּ vor כַּלֹּת in Vertretung von כַּאֲשֶׁר: sobald als, cf. Gen. 27, 34: Iud. 2, 4. Nach der gewöhnlichen Erklärungsweise wären die Schoterim auch noch zum Nachsatze Subject; die Alex. καὶ καταστήσουσιν ἄρχοντας στρατιᾶς προηγουμένους τοῦ λαοῦ; so auch Luth., J. Gerh., auch Gesen. im Thes. פָּקַד also wie Num. 4, 27: 27, 16: Jer. 51, 27: 15, 3. Allein, dass die Zwischenpersonen zwischen den Obersten und

*) Die Parabel Luc. 14, 16 ff. dürfte in mehr als einer Beziehung auf unser Gesetz zurücksehn. Die Geladenen glauben deshalb entschuldigt zu seyn, weil Leute ihrer Art selbst im Gesetze als besonderer Rücksicht bedürftig dargestellt sind. Wie hier, so werden auch dort drei Klassen angeführt, wenn auch dort statt nach der Art ihrer Unternehmung, mehr nach der Art ihres Guts geordnet; die ersten hängen am Grundbesitz, die andern an den Lastthieren, die dritten an der Frau.

dem Volk die Obersten einzusetzen gehabt hätten, ist nicht wahrscheinlich; auch müssten die שָׂרֵי צְבָאוֹת deutlicher als Accus. gekennzeichnet seyn. Der Vers leitet sich von vornherein ganz so ein, als sollte nach der Beendigung des Geschäfts der Schoterim zu demjenigen von Andern übergegangen werden. Sind aber die Kriegsobersten Subject, so ist פקד nicht mit Cler. von der neuen nach dem Abzuge der Entlassenen anzustellenden Zählung, auch nicht in Verbindung mit בְּראשׁ von der Eintheilung des Volks in Heereshaufen (Targum), zu verstehn, sondern, wie z. B. Jes. 13, 4 von der ganzen Führung des Befehls, vergl. Ges. Thes. s. v. 1. d. Die Meinung ist: sie sollen dann ohne Zaudern vorgehn, und auch ihrerseits die Furchtlosigkeit, die dem Volke Gottes geziemt, beweisen.

V. 10 — 18.

Indem Moses, bei der Regulirung des Verhaltens gegen die Feinde zuerst Nichtcanaaniter in's Auge fasst, mit denen Israel nur Schutzkriege zu führen hat und daher Frieden machen darf, hat er eine dreifache Verfahrungsweise in aufsteigender Ordnung vorzuschreiben. Wenn der Friede angenommen wird, hat Israel nur zu unterwerfen, v. 10 und 11, verschmäht man ihn, hat es nur die Männer zu tödten, v. 12 — 15, im Kampf gegen die Canaaniter aber, mit denen es einen heiligen Krieg führt und ein Friedensverhältniss nicht haben kann, hat es alles dem Untergang zu weihen, v. 16 — 18.

V. 10 und 11. Den Fall einer Belagerung der Stadt setzt Moses deshalb sofort, weil in ihm am ehesten Möglichkeit zu verschonen gegeben wird. Sowohl aus der Natur der Sache, als auch aus v. 15 erhellt, dass nicht die Städte in Canaan mitgemeint sind, wie Luther in den Annotat. ad cap. 7 Deut., Tremellius, J. Gerh. u. A. urtheilten. Mit Sihon jenseits des Jordans, vergl. 2, 26 und Num. 21, 21, war es ein anderes, als mit den Canaanitern diesseits, vergl. zu c. 7, 2. Der beschränkende 15te v. sieht offenbar auch auf v. 10 und 11 zurück. „So rufe ihr Frieden zu.“ לְשָׁלוֹם, „zu Frieden“, s. v. a. um Frieden zu Stande zu bringen. קָרָא, weil die Unterhandlungen öfter öffentlich geschahen, zur Mauer hinauf und von der Mauer herab, cf. 2 Sam. 20, 16. Israel ist, obwohl weltbezwingend und weltverwandelnd, cf. 2, 25 — denn alle Reiche müssen seines Gottes werden, — dennoch, soweit es angeht, ein Friedensvolk. Nicht Zerstörung, sondern Segensvermittlung erkennt es von Anfang

an als seine hohe Endbestimmung, Gen. 32, 3. Sehr schön sagte Theodorich zu Chlodewich: *hac una re (incolumitatem supplicantibus concedere) quam proximus est ad deum opt. m. accessus* (Paul. Aemil. hist. I). — v. 11. „So soll alles Volk, das darin gefunden wird, dir zu Arbeitervolk seyn und dir dienen.“ מַס ist Arbeitervolk im Allgemeinen, vergl. 1 reg. 5, 27: das sklavische heisst מַס עֹבֵד oder עֶבֶד 1 reg. 9, 21. 22; an uns. St. ist es das Verb., was die sklavische Stellung ausdrückt. Die Segensvermittlung muss sich im A. T. für die im Widerstand begriffenen zu einer äussern, durch politische Unterwerfung zu Stande gebrachten gestalten, Jes. 11, 14: 14, 2: 45, 14: 49, 23: Sach. 2, 13 et al.

V. 12—15. „Und wenn sie nicht Frieden mit dir macht.“ הִשְׁלִים mit עִם wie 1 reg. 22, 45 et al. oder אֶת־ Jos. 10, 1. 4 et al. „Und du auf sie eindrängst“ sie belagerst, wie v. 19. — v. 13. „Und der Herr, d. G., sie in deine Hand giebt.“ Was hier Hauptsache, also auch Nachsatz ist, folgt erst in den letzten Worten: „so schlage all ihr Männliches mit der Schärfe des Schwerts.“ Also nur die, welche, wenn nicht getödtet, den Tod drohen. Israels Krieg soll, wenn er nicht Gottes Strafgericht ist, im Grunde nichts anderes als Nothwehr seyn. Zur Erfüllung vergl. 1 Sam. 8, 13 und 1 reg. 11, 18. לְפִי חָרֶב s. zu 13, 16. — v. 14. „Jedoch die Weiber . . . magst du dir erbeuten.“ Statt des einfachen: erhalte, sagt Moses: magst du dir erbeuten, deshalb, um die Pflicht zugleich als ein Recht anzudeuten. Eben deshalb erwähnt er auch die Greise nicht mit, die ohne Zweifel mit zu verstehen. Selbstverständlich aber ist es, dass diejenigen Feinde, die mehr oder weniger den Canaanitern innerlich gleich geworden waren, ihnen auch äusserlich mehr oder weniger gleichgestellt werden mussten: im Kampf mit den Midianitern Num. 31, 18 hatte Moses diese Lehre schon thatsächlich gegeben. Selbst die canaanitisch gewordenen Israeliten mussten wie Canaaniter verbannt werden, vergl. zu c. 13, 13 ff. — In dem beschränkenden 15ten v.: „So sollst du allen Städten thun, die sehr fern von dir sind, die nicht von den Städten dieser Völker“ liegt die Andeutung, dass andere Heiden selbst auch dann wie die Canaaniter behandelt werden müssten, wenn sie zu nahe wohnen würden. Warum dann, erhellt aus v. 18.

V. 16—18. „Nur von den Städten dieser Völker lass nicht leben irgend eine Seele.“ So entschieden auch

Moses die Heiligkeit des Menschenlebens anerkennt und anerkannt sehn will, auch an den Feinden, so wenig nimmt er Anstand, die Verbannung der Canaaniter unmittelbar daneben aufrecht zu erhalten: er musste sich wahrlich des heiligen Rechts der Verbannung sehr sicher bewusst sein. כָּל־נְשָׁמָה geht nicht, wie J. Gerh. behauptete, auf die Thiere mit, sondern, wie aus den Stellen, welche mit deutlicher Beziehung auf die unsere die Erfüllung berichten, Jos. 10, 40: 11, 11 vergl. mit v. 14 dort, unzweifelhaft erhellt, ausschliesslich auf die Menschen. Vergl. wie in Betreff dieses Punktes, so auch in Betreff des Uebrigen zu c. 7, 1. 2.

V. 19 und 20.

Die Mitberücksichtigung der Obstbäume in diesem Zusammenhang entspricht ganz derjenigen des Grudbesitzes in c. 19, 14: diesmal wird aber der Umstand, dass es insofern, als es das Menschenleben nährt, an seiner Heiligkeit participirt, ausdrücklich hervorgehoben. v. 19. „Wenn du eine Stadt längere Zeit belagerst“, — wenn also grossartigere Anstalten zur Belagerung nöthig sind, und Versuchung, auch die Fruchtbäume dazu zu benutzen entsteht; dass man sie ohnedem nicht abhaue, brauchte Moses nicht erst zu verbieten; man hütete sich von selber, sich ohne Noth diesen Schaden zuzufügen. Es liegt nämlich die Voraussetzung zu Grunde, dass Israel die Stadt nur deshalb belagert, um sie und ihre Gegend fortan selber zu besitzen. Dass es auch dann, wenn es irgendwohin einen blossen Streifzug unternahm, um den Feinden nur Schaden zuzufügen, wenn es also durch Verschonung der Fruchtbäume nur ihnen förderlich seyn würde, unser Gebot beobachten sollte, lässt sich von vornherein nicht annehmen und stimmt nicht zu dem: „denn von ihm issest du.“ Der Befehl des Herrn, 2 reg. 3, 19, alle guten Bäume, wie auch alle (sonst gewiss ebenso zu schonenden) Aecker Moabs zu verderben, steht nicht im Widerspruch mit uns. St., sondern lässt die selbstverständliche Beschränkung ausdrücklich zu Tage treten. „So sollst du nicht ihre Bäume verderben, die Axt darüber zu schwingen; denn von ihnen issest du, und sie sollst du nicht abhauen, denn der Mensch hängt mit dem Baum des Feldes zusammen, indem er vor dir in's Belagerungswerk kömmt.“ כִּי מִמֶּנּוּ תֹאכֵל ist dem כִּי הָאָדָם עֵץ הַשָּׂדֶה so parallel, dass es seinerseits auch schon, obwohl zugleich als nähere Bestimmung (כִּי

zugleich s. v. a. „wenn") als Begründung zu nehmen ist, dass das כִּי הָאָדָם aber einen entsprechenden Sinn haben muss. Die Alex. hat fragend: μὴ ἄνθρωπος τὸ ξύλον τὸ ἐν τῷ δρυμῷ (al. ἀγρῷ), εἰσελθεῖν ἀπὸ προσώπου σου εἰς τὸν χάρακα; die Vulg. und Onk. begnügten sich nicht, den Satz in eine verneinende Frage zu verwandeln, sondern verneinten gradezu: *quoniam lignum est et non homo;* ähnlich auch die andern alten Vers., und in Anschluss daran Luth., Calv., J. Gerh., Cleric., Rosenm. und auch Ewald, Archäol. S. 246 Anm. 2 (2te Aufl. S, 271 Anm. 4), welcher übersetzt: ist denn der Feldbaum ein Mensch, dass er vor dir in Noth käme? Andere haben הָאָדָם als Vocat. genommen, mit unbegründeter Berufung auf Ps. 9, 7; denn, o Mensch, der Baum des Feldes ist zu kommen, oder muss sofort kommen, ohne Widerstand leisten zu können (so Lud. de Dieu), oder ist dazu da, dient euch dazu, nämlich euch nährend, dass sie (die Stadt) komme durch dich in Belagerung (H. Mich.). Noch Andere wie Vater meinen לְ suppliren zu dürfen: „für den Menschen ist der Baum des Feldes, dass er komme, diene", als wäre der Baum des Feldes kein Fruchtbaum. Alle diese Erklärungen vernachlässigen nicht blos den angedeuteten Parallelismus der beiden Begründungssätze, sondern heben auch den innern Zusammenhang mit dem übrigen Cap. gänzlich auf; sie verkennen, dass es Moses mit etwas Höherem als mit blossen Belagerungsregeln der gewöhnlichen Klugheit zu thun hat. Das wesentlich Richtige hat schon Aben-Esra: *quia homo est lignum campi, hoc est, vivit et alitur fructibus arborum;* dann findet es sich bei Baumgarten, der dieser Erklärung jedoch eine etwas abenteuerliche Wendung giebt: ein Mensch ist, oder etwas Menschliches hat der Feldbaum. „Sollte der Fruchtbaum zu einem so groben und harten Werkzeug der Zerstörung gebraucht werden, so würde sich dagegen das Menschliche in ihm empören." Dergleichen Anschauung mag sich in Tiek's Runenberg finden; dem A. Test. ist sie fremd. הָאָדָם ist, wie der Artik. und die Voranstellung andeutet, nicht Object, sondern Subject. Ganz so wie 24, 6 die Seele oder das Leben des Menschen mit der Mühle und dem Mühlstein, wie es auch Koh. 12, 13 mit der Furcht Gottes und der Beobachtung seiner Gebote identificirt wird („denn dies, nämlich dass er Gott fürchtet etc., ist der ganze Mensch"), weil es davon abhängt, vergl. auch Ez. 12, 10, wird es hier mit dem Feld-, oder Obstbaum als eins behandelt. Den Sinn trifft am meisten die Uebers.: der Mensch hat sein Leben in oder aus dem Feldbaum. In und mit

dem Feldbaum wird, wenn auch nur mittelbar, so doch zugleich das Menschenleben zu Grunde gerichtet. Der Zusatz לָבֹא könnte mit dem Hauptsatze לֹא תַכְרִית zusammenhängen, wofür allerdings v. 20 spricht; dass der Begründungssatz dazwischen getreten, hindert am wenigsten in uns. Buch an dieser Verbindung, vergl. 11, 21: 12, 1. 2. 9. Allein, dass des Menschen Seyn innigst mit dem Feldbaum verknüpft ist, dürfte grade für den Fall, dass er in's Belagerungswerk kömmt, ausgesagt seyn; also: indem er kömmt. מָצוֹר wie Mich. 4, 14. — v. 20. „Nur den Baum, von dem du weist, dass er nicht ein Fruchtbaum, ihn verdirb und haue ab!“ Die harte Ausdrucksweise wegen der Härte, die in der v. 19 verbotenen Handlung liegen würde. „Bis sie herabsteigt“, nämlich von ihrem Sitze, auf dem sie wie eine Jungfrau sitzt, Jes. 47, 1 et al. יָרַד wie 28, 52: Jes. 32, 19.

Cap. XXI.

Damit man besonders auch nach einem Morde die Heiligkeit des Lebens selbst dann aufrecht erhalte, wenn man des Mörders zur Hinrichtung nicht habhaft werden kann, — ein Fall, der bei dem Auseinanderwohnen in Canaan leicht mehrfach zu erwarten war, — schreibt Moses für die dem Ort der Ermordung nächste Ortschaft eine Reinigungs- und Sühneceremonie vor, v. 1—9, um dann zu ganz andern Gesetzen überzugehn. Wenn sonst die betreffende Gemeinde die ihr mit anhaftende Schuld, cf. v. 8, durch die Strafexecution gut machte, so musste sie es dies Mal durch einen andern Act thun. Vergl. Rübke, de vitula decollata, Reland, antiqu. s. II, 5, 21, Lund. Jüd. Heiligth. S. 720ff., Bähr II S. 447ff.

In v. 1 und 2 die Vorbereitung. „Wenn ein Erschlagener gefunden wird in dem Lande . . . liegend auf dem Felde, ohne dass man weiss, wer ihn erschlagen hat.“ Einer, der sichtlich von Thieren getödtet und zerrissen ist, kommt nicht in Betracht, obwohl auch der Stier, der einen Menschen umbringt, nach Ex. 21, 28 zu bestrafen ist. Denn es liegt überall, besonders v. 7, die Voraussetzung zu Grunde, dass die Bewohner der nächsten Ortschaft am Morde Antheil zu haben scheinen können. Dass das Particip. Präs. נֹפֵל in der Bedeutung „gefallen, liegend“ gebraucht werden kann, vergl. Iud. 3, 25:

4, 22 et al., wo es auch s. v. a. dem Tode erliegend, und Esth. 7, 8, wo es einfacher: hingefallen, ähnlich wie מֵת, gestorben, erklärt sich nur aus der Bedeutung der Verben; נֹפֵל schliesst noch das liegen, מוּת noch das todtseyn mit ein. Der Umstandssatz: „es wird nicht gewusst", oder „ohne dass man weiss, wer ihn erschlagen hat" schliesst sich, wie öfter Umstandssätze thun, ohne Copula an, vergl. Ew. §. 341$^{b.3}$. — v. 2. „So sollen deine Aeltesten und Richter ausgehn und messen nach den Städten, welche ringsum den Erschlagenen her." Das an sich so allgemeine: „deine Aeltesten" kann nach dem Zusammenhang nur von den Aeltesten der nächsten in Betracht kommenden Städte verstanden werden. Schon Jos. Antiqu. IV, 8 erklärt wesentlich richtig: deine Aeltesten und Richter, die zunächst Kunde empfangen. Die Aeltesten, welche ihre Gemeinden repräsentiren, kommen als die eigentlich interessirten in Betracht, vergl. die Einl. zu 16, 18ff., die Richter als die nach Recht Entscheidenden. Zunächst also müssen, falls die Sache nicht an sich selber über allen Streit erhaben ist, die Vertreter mehrerer Ortschaften thätig sein. Bei der eigentlichen Ceremonie dagegen nur noch die der einen nächsten, und zwar nur noch die Aeltesten.

In v. 3 nnd 4 der erste Theil der Sühnehandlung. v. 3. „Und es geschieht, die Stadt, welche die dem Erschlagenen nächste ist, die Aeltesten dieser Stadt nehmen ein Rindskalb" etc. Dadurch, dass הָעִיר durch זִקְנֵי הָעִיר wieder aufgenommen wird, deutet sich an, dass die Aeltesten durchaus an Stelle ihrer ganzen Stadt handeln. Die Richter bleiben weg, weil es hier kein richterliches Geschäft mehr giebt. Die nächste Stadt nimmt Moses in Anspruch, weil auf ihr am ehesten der Verdacht der Mitschuld fällt, nicht blos, weil etwa die Mörder aus ihr hervorgegangen, sondern auch weil sie vielleicht ruhig mit zugesehn, cf. v. 7, oder nicht hinlänglich für Sicherheit gesorgt, und dem Unglücklichen nicht zu Hülfe gekommen ist. Nach einem türkischen Gesetz muss die Stadt, bei der ein Mord vorgefallen ist, Rechenschaft darüber ablegen, warum sie dem Erschlagenen nicht Beistand geleistet hat, vergl. Calm. zu uns. St. Die Bestimmungen: „Rindskalb, vermittelst dessen nicht gearbeitet ist, — cf. 15, 19, welches im Joch nicht gezogen hat" dürfen nicht zu der allerdings sehr gewöhnlichen, aber sichtlich irrthümlichen Meinung veranlassen, dass es sich um Darbringung eines Opfers handele, obwohl auch die rothe Kuh Num. 19, 2 ähnlich bezeichnet wird;

vergl. dagegen Bähr, l, c. — Nach v. 4. „Und die Aeltesten dieser Stadt führen das Kalb nach einem nicht versiegenden Bachthal hinab, welches nicht bearbeitet und nicht besät wird und sie brechen dem Kalbe dort im Thal das Genick“, handelt es sich statt um eine Gabe an den Herrn, die nur auf seinem Altar dargebracht werden kann, und zwar nur als Blut nach ordentlicher Schlachtung, cf. Lev. 1,5. 11: 2, 2. 8. 13: 4, 4. 15. 24. 29. 33 et al., um eine blosse Execution zum Tode. ערף (Alex. νευροκοπεῖν) in Beziehung auf die Eselserstgeburt gebraucht, Ex. 13, 13, bezeichnet einen dem Schlachten des Opfers gradezu entgegengesetzten greulichen Act, Jes. 66, 3, vergl. noch Hos. 10, 2. Auch Joseph. Antiqu. IV, 8, 16 hebt den Gegensatz hervor, und noch mehr thun es die Rabbinen, vergl. Bähr II S. 449. Bei alledem bedeutet die Handlung weder blos eine symbolische Bitte, dass gleichsam mit dem unschuldig vergossenen (?) Blut dieser geschlachteten (?) Kuh dasjenige des unschuldig Ermordeten vom Boden weggespült (?) werden möge (cf. Ewald, der Alterth. 2te Aufl. S. 195), noch auch blos „eine symbolische Bestrafung . . in Gegenwart des Gerichtspersonals“ (Bähr). Denn die Kuh eignet sich weder den unschuldig Ermordeten — denn ihr wird von den Aeltesten das Genick gebrochen, noch auch den Mörder, den man fast durchgängig in ihr dargestellt fand, zu symbolisiren; den letzteren nicht, weil sie ungebraucht, also unentweiht seyn soll. Allerdings läuft die Ceremonie besonders auf die Erklärung hinaus, dass man mit dem Mörder keine Gesinnungsgemeinschaft habe, vergl. v. 7, seine That vielmehr als besonders abscheulich und strafbar anerkenne. Nachdruckshalber aber geben die Aeltesten diese Erklärung in der Weise ab, dass sie thatsächlich bezeugen, nicht sowohl was sie mit dem Mörder zu thun gesonnen seyen, sondern vielmehr: so viel liege ihnen daran, von der Mitschuld rein zu seyn, cf. v. 8 und 9, dass sie um dieses Zweckes willen von ihrem Eigenen etwas in den Tod hinzugeben bereit seyen, und zwar etwas, wovon sie noch keinen Nutzen gezogen, den ganzen Nutzen noch erst erwarteten. Aber das nur subjectiv. Indem grade diese Weise der Erklärung inne gehalten wird, bezeugen sie zugleich objectiv das Recht und die Macht des Todesgesetzes. Sie bekennen sich dazu, dem Todesgesetz, falls es sich nicht um des Mörders willen an ihnen zugleich mit geltend machen soll, mit der Dahingabe eines stellvertretenden vollkräftigen Lebens begegnen zu müssen. Trotz ihres Abscheus vor der einzelnen vorliegenden

That fühlen sie sich dennoch im Ganzen hinlänglich mit dem Mörder verwachsen, um mit ihm zugleich der Strafbarkeit verfallen zu seyn. Sie können nicht mit der unmittelbaren Mitschuld die mittelbare leugnen; in v. 8 ist die Voraussetzung derselben deutlich. Obwohl von einem Sündopfer keine Rede seyn kann, drücken sie dennoch den einen grossen Hauptgedanken, der den Sündopfern zu Grunde liegt, aus, nämlich die Nothwendigkeit einer Substitution, so dass auch die junge Kuh an ihrem Theil typisch auf den Tod Christi hinausweist. Allerdings den andern grossen Hauptgedanken der Sündopfer, vermöge dessen sie erst recht eigentlich Opfer sind, nämlich dass für thatsächliche Versündigung und unmittelbare Schuld nicht blos dem Todesgesetz, sondern auch Gott selber genug gethan, dass nicht blos getödtet, sondern auch durch den Tod hindurch ein unbeflecktes Leben (das Blut der Sühnopfer, Christi vollkommner Gehorsam) an Gott gleichsam abgezahlt werden müsse, — den auszudrücken, sind die Aeltesten bei dem entschiedenen Mangel an unmittelbarer Verschuldung absolut gehindert. Hätten sie aber die junge Kuh nicht dennoch irgendwie zur Stellvertretung zu tödten gehabt — was Bähr gegen de Wette, Scholl und Tholuck, (siehe l. c. S. 451) bestreitet, — hätten sie blos ihre Gesinnung auszudrücken brauchen, so hätte es ohne Zweifel passendere Ceremonien gegeben; das vorgeschriebene Verfahren wäre nicht motivirt. Bähr's Polemik trifft nur dann, wenn man die Kuh für eine Stellvertreterin des Mörders hält. Statt irgendwie vertreten worden zu seyn, musste der Mörder, sobald man seiner habhaft wurde, in der That selber sterben, vergl. Maimon. Rozeach. 10, 8. More Neb. 3, 40. — Die Ortsbestimmungen haben die alten Vers. mit ziemlicher Uebereinstimmung auf wüsteseyn gedeutet; die Alex.: εἰς φαράγγα τραχεῖαν, Onkel נַחַל בּיר, *vallis deserta,* ebenso Ps. Jonath., Ar. Erp. und Sand. Allein אֵיתָן hat nur die Bedeutung *perennitas,* und bezeichnet neben נַחַל Am. 5, 24 sichtlich das Nieversiegen desselben, ebenso Ps. 74, 15 neben נַהֲרוֹת, vergl. auch Ex. 14, 27; נְוֵה אֵיתָן ist Jer. 49, 19 und 50, 44 eine dauernde, immergrünende Weide. Da נַחַל nach den folgenden Bestimmungen, „auf welchem nicht gearbeitet — d. i. Ackerbau getrieben — und nicht gesät wird", zuerst und zumeist hier Thal ist, da aber in v. 6 auch Wasser vorausgesetzt wird, so ist ein Bachthal zu verstehn, welches dauerndes Grün und demgemäss auch dauerndes Wasser hat. Das Leben der

Natur wird der Lebensfülle der jungen Kuh gewissermaassen zu Hülfe kommen sollen, um dem Todesgesetze zu begegnen. Nicht geackert und nicht besät aber soll das Thal seyn, damit die ungestörte Weihe oder Reinheit desselben in Verbindung mit dem Wasser die Reinheit der Aeltesten aufrecht erhalten helfe. Was der Mensch bearbeitet oder auch nur betritt, entweiht er auch, vergl. Ex. 20, 21—23.

Von v. 5 ab der zweite Theil der sühnenden Handlung. Den engen Zusammenhang desselben mit dem vorigen hebt Moses durch das עַל־הָעֶגְלָה הָעֲרִיפָה hervor. Vor allem sollen von jetzt ab die Priester hinzutreten, nämlich einige, die man aus der nächstgelegenen Priesterstadt am ersten herbeiziehn konnte, nicht um, das Händewaschen und das Gebet leitend, die fernere Handlung mitzumachen (Joh. Gerh. u. A.); — deutlich werden in v. 6 die Aeltesten, als die, denen die Handlung zufällt, den Priestern entgegengestellt, — sondern um als göttlich Bevollmächtigte die Erklärung und Bitte der Aeltesten wie entgegenzunehmen, so auch eben dadurch als vollgültig anzuerkennen. Ihre Bezeichnung als vom Herrn erwählt, ihm zu dienen und in seinem Namen zu segnen, vergl. 18, 5, und als solcher, nach deren Ausspruch jeder Rechtsstreit und jeder Schlag zu entscheiden, vergl. zu 17, 8, weist ausdrücklich auf die Vollmacht, die Gültigkeit anzuerkennen, hin. — v. 6. Sodann sollen die Aeltesten dieser Stadt, welche dem Erschlagenen nahe sind — für: dieser Stadt, welche nahe ist, — ihre Hände waschen. Die Bedeutung des symbolischen Acts, der sich auch in der Ausdrucksweise von Ps. 26, 6: 73, 13 andeutet, und selbst bei dem Römer Pilatus findet, Mtth. 24, 24, ist nach der Art, wie sonst die Waschungen angewandt wurden, besonders die in lebendem, fliessendem Wasser, Lev. 14, 5: 15, 13: Num. 19, 17, besonders nach der ausdrücklichen Erläuterung im folg. v. klar. Das Wasser bedeutet die Unschuld, vermöge deren man jeden Verdacht von sich abweist. Ueber der abgethanen Kuh aber im Thalbache soll die Waschung zum Zeichen dess geschehn, dass man von ihrer Tödtung das Recht hernimmt, sich von aller Schuld und Strafbarkeit freizusprechen. — v. 7. „Sie sollen antworten — von dem Vorfall gewissermaassen befragt oder wenigstens zur Rede veranlasst, cf. 27, 14 — und sprechen: unsere Hände haben nicht vergossen dieses Blut, und unsere Augen haben nicht gesehn“, — sollen also nicht blos die Theilnahme am Morde, sondern auch die Zulassung, Duldung desselben abweisen.

Der Sing. שְׁפָכָה ist, wie auch Vater bemerkt, trotz der sieben hebr. Handschr. und aller Samar., die den Plural lesen, beizubehalten. Um des הַזֶּה willen bei הַדָּם ist nicht mit J. Gerh. u. A. anzunehmen, dass der Erschlagene mit in's Bachthal genommen sey: statt sich zu reinigen, würden sich alle verunreinigt haben. הַזֶּה will sagen: dies, in Beziehung auf welches die ganze Handlung vorgenommen wird. Zu רָאוּ ergänzt sich aus הַדָּם leicht: dies Blutvergiessen. — v. 8. Endlich soll sich die Rede zum Gebete gestalten: „vergieb — eig. decke zu, sc. dies Blut, wie im Folgenden hinzugesetzt wird; dass die Gemeinde bei der That des Einzelnen Schuld und Strafbarkeit mit auf sich hat, trotz alles Abscheus, dass sie demnach sonst durch die Vollstreckung der Strafe gewissermaassen eine Schuld abträgt, kömmt hier ganz deutlich zu Tage, — deinem Volke Israel, welches du erlöset hast, o Herr." Die eine anfängliche Erlösung giebt eine Zuversicht auf alle folgende; was Gott angefangen hat, muss er auch vollenden; seine Absicht muss wirklich erreicht werden. So giebt die erste, grundlegende Erlösung, durch die der Christ der Welt entnommen und in den Leib des Herrn eingepflanzt wird, Zuversicht auf eine immer fortgehende. Sollte auch der, welcher die grosse Wohlthat erwiesen hat, nicht auch die kleinen hinzufügen wollen? Und zwar nachdem er sich dadurch in ein näheres Liebesverhältniss gesetzt hat? „Gieb nicht unschuldiges Blut inmitten deines Volkes Israel!" s. v. a. lass uns nicht mit unschuldig vergossenem Blut besudelt seyn, nämlich durch Zurechnung und dem entsprechende Bestrafung, vergl. zu 19, 13. — Um seiner ganzen Vorschrift die rechte Grundlage zu geben, fügt Moses zum Schluss noch kurz den Erfolg hinzu. „Und gesühnt wird ihnen das Blut" (oder die Blutschuld). נִכַּפֵּר ist eine Mischform; das נ des Niph. hat sich dem Hithpael mitgetheilt, ohne dass die passive Bedeutung, die letzteres an sich schon hat, noch verstärkt würde, vergl. Ew. §. 132[c]. — v. 9. „Und du deinerseits tilgst das unschuldige Blut aus deiner Mitte", cf. 19, 13. וְאַתָּה steht nachdrucksvoll: du, soviel an dir ist, wenn auch der Mörder seinerseits die Blutbesudelung noch immer mit sich herumträgt. In der That der einzelnen Gemeinde deutet Moses eine des ganzen Volks an. In der That muss sich das ganze Volk als mitbetheiligt ansehn, also nöthigenfalls auch die betreffende Gemeinde anhalten, ihre Pflicht zu thun. Der Schlusssatz mit כִּי, denn, oder: „wenn du das dem Herrn Wohlgefällige thun

wirst“, lässt den vorhergehenden statt als Befehl als Zusage erscheinen.

V. 10—23.

Die drei Ergänzungen des Ehegesetzes, die, zur besseren Verwirklichung der Eheidee, neben dem Recht des Mannes, sein Weib für sich allein zu besitzen, seine Pflichten in Beziehung auf dasselbe in drei verschiedenen Beziehungen feststellten, in Beziehung auf Eheschliessung, v. 10—14, auf Eheführung, v. 15—17, und Kindererziehung, v. 18—21, sind ebenso wichtig, wie kurz. Sie müssen nur eben als Ehegesetzvervollständigung erfasst, es muss auch das Verhältniss des Fortschritts, in welchem sie zu einander stehn, recht sicher erkannt werden.

V. 10—14. Wird die erste Ergänzung als das genommen, als was sie sich, auf die beiden andern gesehn, deutlich giebt, als Feststellung der Pflicht des Mannes bei der Eheschliessung, so erscheint sie viel inhaltsreicher, als es sonst leicht der Fall ist. Es erhellt dann, dass die Kriegsgefangene, von der die Rede ist, nicht um ihrer selbst willen, sondern vielmehr als eine Schutz- und Rechtslose erwähnt wird, die alle andern mehr oder minder Schutzlosen repräsentirt: es tritt der Sinn zu Tage, dass der Mann selbst in denen, die seinem Verlangen gar keinen Widerstand entgegen setzen können, ein gewisses Menschenrecht anerkennen und ihre menschlichen Gefühle berücksichtigen muss. Während man sonst oft angenommen hat, dass Moses nur darauf aus sey, der wilden Lust im Allgemeinen Schranken zu ziehn, zeigt es sich, dass er es nicht mit der bösen Lust an sich, sondern sofern sie für ein zur Ehe begehrtes weibliches Wesen rechtsverletzend werden will, zu thun hat. — Wie schon in Cap. 20, besonders v. 10, fasst er auch hier wieder die noch nach der Einnahme Canaans bevorstehenden Kriege mit entfernteren Völkern in's Auge, und während er die Ehe mit einer Tochter der durchaus der Verbannung verfallenen Canaaniter Ex. 34, 16 entschieden verboten hat, erlaubt er die mit einer Fremdländerin. Bei der Bestimmung, die Israel nothwendig für die ganze Menschheit hat, muss es, soweit es ohne Gefahr angeht, schon immerdar für Andere offen stehn, vergl. zu c. 10, 14. Von einem Weibe aber, welche gänzlich losgerissen von seinen Eltern ist und daher auch keine Verbindung mit denselben begründet, lässt sich nicht besondere Gefahr befürchten. Ganz anders verhält es sich mit den heidnischen Weibern zur Zeit des Nehemias;

dass Nehemias c. 13, 23 verlangte, man solle die Ehen mit denselben aufheben, war nur in der Ordnung, denn es war Nothwehr. — v. 10. „Wenn du ausziehst in den Krieg wider deine Feinde — also wider die nichtcanaanitischen — und der Herr ihn, — die Feinde fassen sich leicht in den Feind zusammen, 28, 48: 2 Sam. 24, 12 — in deine Hände giebt, und du sein Gefängniss — die, welche man von ihm gefangen genommen hat, Num. 21, 1: Ps. 68, 19 — gefangen führest.“ v. 11. „Und du unter den Gefangenen — שִׁבְיָה wechselt mit שְׁבִי — ein Weib schön von Gestalt siehst, und du fassest Liebe zu ihr und führst sie in dein Haus.“ Moses giebt nicht eine müssige Beschreibung der Genesis des Eheverhältnisses. Er präcisirt vielmehr den Fall, von dem er handeln will, recht genau dahin, dass wirkliche Neigung eintritt, und deutet von vornherein an, dass er sich mit der thierisch-rohen Lust hier so wenig, wie sonst zu thun machen will. Ihre gänzliche Verwerflichkeit steht doch fest genug. חָשַׁק bezeichnet keineswegs grade geschlechtliche Liebe; es ist am wenigsten, wie die Juden und Grotius behaupteten, ein euphemistischer Ausdruck, als hätte Moses eine erste Gewaltthat seinen Kriegern ohne Weiteres nachgesehn, und demnach weniger strenge Zucht gewollt als Alexander und selbst die Römer, s. bei Calmet; es drückt vielmehr die besonders innige Liebe aus, Gen. 34, 8, und wird ebensogut von der Liebe der Menschen zu Gott, Ps. 41, 14, wie Gottes zu den Menschen gebraucht, c. 7, 7: 10, 15: Jes. 38, 17. Die letzten Worte darf man übersetzen: und sie dir zum Weibe nehmen willst, Ex. 12, 48, oder auch: und sie dir nimmst, dass sie dein Weib werde. — v. 12. „So bringe sie in das Innere deines Hauses“ — wo sie ungestörte Ruhe hat, sich in ihr Geschick zu finden; denn darauf kömmt's nach dem folgenden an; sie soll nicht roher Weise den Unbilden des Gesindes ausgesetzt bleiben, cf. 22, 2, — und sie scheere ihr Haupt und beschneide ihre Nägel.“ Die Nägel machen, heisst sie pflegen, cf. Hiob 15, 24, und zwar nach der Analogie alles Uebrigen, bei dem es sich durchweg um ein Abthun handelt, durch Abschneiden, 2 Sam. 19, 25, wie auch die Alex. und Philo, die Vulg., der Syr., Ps. Jonath. und Luther es gefasst haben; nur Onk. hat וּתְרַבֵּי. v. 13. „Und ziehe das Kleid ihrer Gefangenschaft sich aus und wohne in deinem Hause und beweine ihren Vater und ihre Mutter einen Monat.“ Die Absicht der Vorschrift ist weder, dass

sich das Weib, um dies Verlangen des Mannes aufzuhalten, verunstalten, noch auch blos, dass es, um Vater und Mutter recht zu beweinen, die Trauergebräuche vollziehn solle. Gegen die erste Ansicht, welche die Rabbinen von R. Akiba ab (R. Elieser hatte noch richtiger geurtheilt), dann auch Tremellius, Piscat. u. A. vertreten, spricht schon die richtige Auffassung des: sie pflege ihre Nägel; gegen beide spricht es, dass man von ihnen aus das Kleid der Gefangenschaft für ein schönes halten, — wofür Ovid. remed. amor. v. 343 nicht ausreicht, — ja dem Ausziehn desselben das Anziehn eines Trauergewandes substituiren muss. Der Sinn ist vielmehr der, sie soll Zeit haben, äusserlich alles alte, was sich abthun lässt, abzuthun, sowohl von ihrem Leibe (Haar und Nägel in v. 12), als auch von ihrer Bekleidung (v. 13), damit sie dadurch zugleich Zeit gewinne, sich auch innerlich vom Alten loszulösen. Besonders klar ist es, dass das Haarabscheeren als ein Mittel besonderer Reinigung den Uebergang in einen neuen Zustand ausdrückt; die Leviten müssen sich Num. 8, 7 bei ihrer Weihe, die Aussätzigen bei ihrer Wiederaufnahme in die Gemeinde, Lev. 14, 8, die Nasiräer nicht blos, wenn sie sich während ihres Nasireats unwillkührlich an einem Todten, Num. 6, 9, sondern auch, wenn ihr Nasireat zu Ende ist, scheeren; letztere müssen ihr Haar im zweiten Falle Gott auf dem Altar verbrennen, Num. 6, 18. Die richtige Erklärung wird zudem auch durch den Anschluss des: und sie beweine etc. gesichert. Nach diesem Zusatze handelt es sich indess zunächst und zumeist nicht darum, dass sie sich von ihrem Heidenthum losmachen soll — Calvin, Oleaster und schon Cajetan, Lyranus u. A., ja auch die Rabbinen fanden in den Einzelnheiten Symbole, die die Ablegung des Heidenthums und den Uebertritt zum Judenthum andeuten sollten; — es kommt nur das natürlich Berechtigte in Betracht, besonders das natürlich berechtigte Verhältniss zu den Verwandten der Heimath. Wenn es unter andern Verhältnissen die Pflicht der Frau war, Volk und Vaterhaus zu vergessen, Ps. 45, 11, so war es in diesen ihr Recht, Berücksichtigung ihrer anzuerkennenden Anhänglichkeits-Gefühle zu verlangen. Mit Recht umschreibt Philo (lib. de caritate) u. St.: wolle an ihr nicht wie an einer Sklavin deine Begierde stillen, sondern habe Mitleid mit ihrem Geschick und erleichtere ihr ihr Unglück. Richtig bemerkt auch J. Gerhard: *Deus miserorum cura tangitur; orphanorum miseretur, dat gratiam captivis in oculis victorum, crucem iis saepius mitigat,* Ps. 107, 6. Das Verlangen, welches die Rabbinen stellen, dass der Mann

Bekehrungsversuche mache, und nur die völlig Uebergetretene heirathe, gehört dem modernen Standpunkt an. Auf dem alten ist theils das Weib nicht bedeutend genug, theils sind auch die Mittel, die Bekehrung schneller zu bewerkstelligen, nicht ausreichend. Nur die ganzen Lebensverhältnisse können eine allmählige Umwandlung hervorbringen. Tertull. ad. uxor. II, 2 ff., Cyprian ad Quir. III c. 63, Ambros. de Abrah. I, 9, August. de fide et oper. c. 19 verwerfen die Ehe mit einer Ungläubigen. — v. 14. „Wenn du aber nicht Gefallen an ihr findest — nämlich bei dem näheren und nächsten Verhältniss zu ihr; — so entlass sie frei, und verkaufe sie nicht für Geld!“ Wie überhaupt, muss Moses auch in diesem Falle die Scheidung der Herzenshärtigkeit seines Volks nachsehn; allein wie 24, 1 ist er auch hier schon darauf aus, nicht blos der aus der Scheidungserlaubniss leicht resultirenden gänzlichen Erniedrigung des weiblichen Geschlechts, sondern auch der Scheidung selber möglichst entgegenzuwirken. Die Frau ihrerseits soll im Fall der Scheidung die Freiheit davon tragen — ähnlich wie eine Israelitin, die ein Israelit gekauft hat, ohne seine Schuldigkeit gegen sie zu erfüllen, Ex. 21, 11: er seinerseits soll einen Schaden erleiden. שִׁלַּח der Term. techn., vergl. Jes. 50, 1: Mal. 2, 16: Mtth. 19, 8. לְנַפְשָׁהּ, ihrer Seele, sc. überlassen, so dass sie nur selber über sich zu disponiren hat, cf. Jer. 34, 16. Das letzte: לֹא־תִתְעַמֵּר בָּהּ fügt Moses bei, um das Verkaufen einer solchen Geschwächten in's rechte Licht zu stellen. Das Wort bedeutet, soviel aus 24, 7 und den alten Vers. zu ersehn: sich ohne alle Rücksicht auf Menschenrechte gewaltthätig beweisen.

V. 15 — 17. Die zweite Ergänzung, welche auf die Eheführung geht, handelt zwar scheinbar statt von der Pflicht des Mannes gegen sein Weib, von der gegen seine Kinder, nimmt aber von seiner Gesinnung gegen seine Weiber seinen Ausgang, hat demnach auch letztere besonders mit im Auge. Dass er grade die Pflicht gegen die Kinder hervorhebt, hat nicht blos darin seinen Grund, dass er in dieser Weise zwei für die Eheführung sehr wichtige Stücke auf Ein Mal feststellen kann, sondern rührt auch daher, dass sich die Mütter grade in ihren Kindern am allermeisten sey's geehrt, sey's benachtheiligt fühlen. Um aber des Mannes Pflicht vor allem da eingeschärft zu haben, wo's am meisten noth thut, setzt er den Fall der Polygamie, oder vielmehr Bigamie. Es liegt in der Natur der geschlechtlichen Liebe, die ganze Person nicht blos zu nehmen, sondern auch zu geben; je mehr sie sich also

gegen das eine Weib kräftigt, desto mehr muss sie sich dem andern versagen. Wenn er aber selbst für diesen Fall die Kränkung verboten hat, so versteht es sich von selbst, wie sehr sie für andere Fälle verwehrt ist. Die Bigamie gestattet er stillschweigend, cf. Ex. 21, 9. 10: Lev. 18, 18, trotzdem sie wider die Naturordnung ist, vergl. D. Mich. Mos. Recht §. 94, trotzdem er auch selber Gottes Willen in dieser Beziehung durch die Schöpfung des Einen Weibes für den Einen Mann aufs bestimmteste herausgestellt, ja die Idee der Ehe, als einer ausschliesslichen Gemeinschaft zwischen Zweien klar und kräftig hervorgehoben hat — sie sollen beide zu Einem Fleische sein s. v. a. der eine soll dem andern ganz gehören; — er gestattet sie, obwohl Noah und seine Söhne, obwohl namentlich Abraham und Isaak durch ihr Beispiel, Jacob durch seine Erfahrungen die Monogamie empfohlen haben. Denn nicht das Gesetz, sondern nur tiefeingreifende Thatsachen können die in einem Volke tief gewurzelten Anschauungen und Sitten aufheben. Das Gesetz muss sich accommodiren, und leistet viel, wenn es trotz der Accommodation allmählich fortbildet und umgestaltet. Die Anschauung, dass man dem Weibe nicht schuldig sey zu geben, was man von ihm verlange, nämlich die ganze Person, konnte, von der Fleischeslust erzeugt, und immerdar irgendwie aufrecht erhalten, erst dadurch vollständig gebrochen werden, dass ein Weib zur Mutter des Herrn erkoren wurde, dass alle Weiber überhaupt an dem grossen menschlichen Endziel im Himmel bestimmter Antheil bekamen. — v. 15. „Wenn einem Manne zwei Weiber sind“, — dass der Sinn ist: zwei zugleich, unterliegt keinem Zweifel; die Worte erinnern an Jacobs Geschichte, Gen. 29 und 30, — „die eine geliebt und die andere gehasst.“ Von Hass, statt von geringerer Liebe ist in Verbindungen, wie die vorliegende ist, die Rede, weil man, was man der oder dem Bevorzugten voraus giebt, dem Zurückgesetzen entziehn muss, weil sich auch in einem Verhältniss, wo der Zurückgesetzte immer noch irgend wie im Wege ist, leicht wirkliche Abneigung einstellt, vergl. Gen. 29, 31: Mal. 1, 3: Röm. 9, 13, auch Luc. 14, 26. Auf Gen. 29, 31 ff. scheint Moses auch noch mit dem Folgenden: „Und der erstgeborene Sohn gehört der Gehassten“ zurückzusehn. — v. 16. „So darf er an dem Tage, wo er seine Söhne erben lässt, was ihm gehört“, — wo er segnend so zu sagen das Testament macht, wie schon Isaak, Gen. 27, 1 ff., und Jacob Gen. 49, — „nicht zum Erstgebornen ein-

setzen den Sohn der Geliebten vor dem erstgebornen Sohn der Gehassten.“ יוּכַל wie 7, 22. בַּכֵּר in dieser Bedeutung nur hier. עַל־פְּנֵי neben Jemand, cf. 5, 7 und Num. 3, 4, heisst leicht s. v. a. während Jemand noch vorhanden ist, bei seinen Lebzeiten, cf. Gen. 11, 28. Im Sinne von: zuwider oder zum Nachtheile, cf. Jes. 65, 3 et al., wäre es etwas überflüssig; im Sinne von: gleichberechtigt mit, hätte es kein Vorkommniss im A. Test. für sich; das Verhältniss von Juda und Joseph, cf. 1 Par. 5, 1 entspräche nicht ganz. „Bei Lebzeiten“ muss hinzugesetzt werden, damit die Mutter nicht etwa auch dann, wenn ihr Sohn schon gestorben, den Vorrang bei sich und ihren Kindern erhalten wolle. Worin das Vorrecht der Erstgebornen bestand, erhellt aus dem folg. v. Es fiel ihm ein doppelter Besitzes-Theil zu, damit aber auch zugleich die Ehre, das Haupt der Brüder und ihrer Familien zu sein, vergl. die Einl. zu 16, 18ff. Seine Mutter hatte also recht eigentlich die Ehre, Familienmutter zu werden. Die Patriarchengeschichte verstösst, obwohl sie verhältnissmässig reich an Uebertragungen der Erstgeburt ist, gegen unser Gesetz dennoch nicht; in ihr übertragen die Väter nicht nach Willkühr, sondern fast gegen ihren Willen, nicht aus ungerechter Vorliebe für die Mutter, sondern auf Gottes Befehl und aus tieferen Gründen. In späterer Zeit, wo nicht mehr so viel von der Person des Erstgebornen abhing, musste die Uebertragung seltener werden; dass sie aber in besonderen Verhältnissen noch vorkommen konnte, beweist Salomo’s Beispiel. — v. 17. „Sondern den Erstgebornen, den Sohn der Gehassten soll er anerkennen“, — nämlich als den Berechtigten, zu הִכִּיר vergl. 33, 9 und 2 Sam. 3, 36, — „ihm zu geben den Antheil Zweier an allem, was als sein erfunden wird; denn er ist der Erstling seiner Kraft“; — grade wie Gen. 49, 3; der Sinn ist: das erste Erzeugniss seiner Kraft, cf. Ps. 78, 51 und Ps. 105, 36; etwas zweideutig die Alex.: ἀρχὴ τέκνων αὐτοῦ und unrichtig Luth.: *principium roboris* (sc. *familiae*). Die h. Geschichte selber beweist es, dass die erstgebornen keineswegs immer die tüchtigsten: aber Gott hat einmal dem, was zuerst erzeugt wird, eine besondere Würde bestimmt; alle Erstgebornen und Erstlinge sind ihm in besonderer Weise heilig. J. Gerhard findet daher mit Recht die Lehre: *nullam vel amoris vel odii vim oportet esse tantam, ut ab ordinatione divina hominum animos abstrahat. Pertinet hoc ad affectuum carnalium mortificationem serio ab omnibus piis requisitam,* Col. 3, 5.

V. 18—21. Die Kindererziehung betreffend, so müssen sich allerdings die Eltern bei dieser hohen Aufgabe, vergl. zu 5, 16, einer besonders hohen Würde, Autorität und Berechtigung erfreuen. Das Gesetz bestimmt daher Todesstrafe für das Kind, was sie verlästert, verwünscht oder verflucht, cf. 27, 16: Ex. 21, 17: Lev. 20, 9; Elternlästerung und Gotteslästerung, Lev. 24, 16 steht in dieser Beziehung gleich. Vergl. auch Prov. 30, 17, „ein Auge, das des Vaters spottet“ etc.: 20, 26: Sir. 3, 18. Allein nichtsdestoweniger muss Moses von jener herrlichen Grundanschauung aus, dass das Leben allein Gottes Sache ist, jener tyrannischen Leidenschaftlichkeit oder Lieblosigkeit begegnen, die, von den Römern mit dem Namen der *patria potestas* beehrt, so vieler Kinder Leben bei heidnischen Völkern ohne Weiteres zu beendigen pflegt; er muss es bei dem Hass, den die Bigamie oder Polygamie nach v. 15 leicht mit sich brachte, und nach dem eben in v. 15—17 aufgestellten Gesetz um so mehr. Die Gefahr, dass der Vater den ihm gehässig gewordenen Erstgebornen der zurückgesetzten Frau bei Gelegenheit über Seite schaffte, und die Mutter demnach dennoch in ihrem Rechte kränkte, lag besonders nahe. Nur kömmt nicht wenig darauf an, dass er, um das elterliche Ansehn nicht zu verringern und böse Kinder nicht zu bestärken, den Eltern nicht sowohl entgegentritt, als vielmehr die rechten Mittel der Züchtigung an die Hand giebt. In der That verfährt er in dieser Beziehung so weise, dass man in seinen Worten meistens mehr eine Ermahnung zur Strenge, als eine Maassregel zur Beschränkung des Vaters gefunden hat. — v. 18. „Wenn ein Mann einen Sohn hat unbändig und widerspenstig, der nicht hört auf die Stimme seines Vaters und auf die Stimme seiner Mutter.“ סוֹרֵר und מוֹרֶה finden sich auch Jer. 5, 23 beisammen. Das zweite drückt die Folge des ersten aus: geneigt, den Begierden freien Lauf zu lassen, wie z. B. die Ehebrecherin Prov. 7, 11, aber auch die Kuh, Hos. 4, 16, und daher empörerisch. „Der selbst, wenn sie ihn zurechtweisen, nicht auf sie hört“, also nicht blos im Allgemeinen, sondern selbst der betreffenden Ermahnung gegenüber ungehorsam ist. Schon hier ist die Hervorhebung der Mutter neben dem Vater bedeutungsvoll. Noch mehr aber im folgenden v. — v. 19. „So sollen ihn sein Vater und Mutter ergreifen und zu den Aeltesten seiner Stadt und dem Thor seines Ortes hinausführen.“ Wenn Vater und Mutter, beide, es thun, so kann es nicht zweifelhaft seyn, dass ihn der

Vater nicht aus Partheilichkeit gegen die Weiber, und um seine Mutter zu benachtheiligen, sondern aus triftigen Gründen strafen will. Die Aeltesten kommen auch hier als die Autoritätspersonen, von denen den Einzelnen die Berechtigung werden muss, in Betracht, nicht als Richter; zu richten gab es nichts: vergl. zu 16, 18 ff. — v. 20. Diesen Aeltesten sollen sie ihren Sohn, statt selber Hand an ihn zu legen, übergeben, indem sie sagen, nicht blos: er ist unbändig u. s. w., sondern auch: er ist ein Schlemmer, זוֹלֵל und Weinsäufer, סֹבֵא; d. h. sie sollen auch nachweisen, in welchen Stücken er unbändig und ungehorsam ist. Die angeführten Stücke dürften nur beispielsweise genannt seyn; doch sind es grade die, zu welchen die Jugend am meisten hinneigt, Liederlichkeit, Genusssucht, zumal da זוֹלֵל auch leicht die Schlemmerei oder Verschwendung der eignen Körperkraft, die Huhrerei einschliesst, z. B. Prov. 23, 20; der Targum hat gradezu זָלֵל בְּסַר (Huhrer), die Alex. dagegen hier συμβολοκοπῶν, während Prov. 23, 20 ebenfalls πορνοκόπος. Wegen anderer Sünden brauchten auch nicht erst die Eltern, mussten die Obrigkeiten selbst einschreiten. — v. 21. Darnach sollen nicht die Eltern, sondern alle Männer seiner Stadt ihn steinigen. Die Beschränkung wird zur zarten Schonung. Im Uebrigen vergl. zu 13, 11. 12. Ganz im Sinne der Beschränkung, die in uns. Gesetz liegt, heisst es Prov. 19, 18: züchtige deinen Sohn, so lange Hoffnung ist, aber ihn zu tödten (nämlich privatim), dazu erhebe nicht deinen Sinn. Im N. Test. musste bei dem Zunehmen der Bekehrungsmöglichkeit die Todesstrafe für die Kinder ebensogut abgeschafft werden, wie die Bannung durch äussere Vernichtung und der schrecklich-ernste Ton der Rachepsalmen. Alles liegt sichtlich auf einer Stufe: das eine verbreitet daher aber auch ein richtiges Licht auf das andere.

V. 22 und 23. Die hier anhangsweise beigefügte Bestimmung in Betreff des Erhängten ist nicht blos durch die vorangegangene Regulirung der Todesstrafe, sondern auch durch den schon S. 22 angedeuteten Parallelismus mit derselben motivirt. Dazu kömmt, dass wenn irgendwo, hier der Ort zu einer Bemerkung über die Behandlung derer war, die die Todesstrafe erduldet hatten. Es gehen hier die Vervollständigungen der zu den sieben ersten Decaloggeboten gehörigen Gesetze zu Ende, deren Uebertretung die Todesstrafe nach sich zog. v. 22. „Und wenn an einem Mann eine Sünde, eine Todesursach — vergl. 19, 6 und 22, 26 — ist und er getödtet wird, und du ihn an einen

Baum aufhängst." Die Gemeinde pflegte durch Steinigung zu tödten, cf. 13, 11: 17, 5: 22, 21. 24: Lev. 24, 15: Num. 15, 35; nur im Kriege und bei kriegerischen Personen findet sich die Anwendung des Schwerts. Nach der Tödtung konnte dann noch entweder die Verbrennung, Jos. 7, 25 (ohne Zweifel auch Lev. 20, 14: 21, 9 und Gen. 38, 24) oder auch die Erhängung folgen; letztere wurde besonders den mit dem Schwert Getödteten zu Theil, Gen. 40, 19: Jos. 10, 26. 27: 1 Sam. 31, 10: 2 Sam. 4, 12, wahrscheinlich auch Jos. 8, 29. S. Mich. Mos. R. V §. 234f. — v. 23. „So soll nicht übernachten am Baume sein Leichnam, sondern begraben sollst du ihn an demselben Tage; denn ein Fluch Gottes ist der Aufgehängte, und du sollst nicht verunreinigen dein Land, welches der Herr, d. G., dir als Erbe giebt." Nicht um seinet, aber doch um des Landes willen, soll die Freiheit in Beziehung auf den Leichnam beschränkt seyn, und zwar grade deshalb, weil der Erhängte ganz besonders ein Fluch, d. i. dem Fluch oder der Strafe ganz besonders verfallen ist. Sowohl die Verbrennung, wie auch die Erhängung ist eine Verschärfung der Strafe; auch Odyss. XXII, 462 sterben die Mägde, die erhängt werden, einen nicht reinen Tod. Die Leichname werden durch die Erhängung ganz besonderen Unbilden ausgesetzt. D. Michaelis l. c. musste unser Verbot natürlich als eins vor allem gegen Verstänkerung der Luft auffassen; Sommer aber (bibl. Abhandl. I S. 245) hätte nicht an levitische Verunreinigung des Landes und demnach an einen Widerspruch mit dem vorderen Gesetze, wonach das offene Land nicht levitisch verunreinigt werden konnte, denken sollen. Denn die Leiche kommt nicht an sich, sondern als Fluch Gottes, d. i. als ein Monument der Schandthaten, die sie verübt hat, in Betracht, und so wenig die Gemeinde dulden darf, dass Verbrechen das Land verunreinigen, Lev. 18, 24. 28: Num. 35, 34, ebensowenig auch, dass es eine längere Erinnerung an dieselben thue. St. Paulus citirt Gal. 3, 13 uns. St. weder genau nach dem Hebr., noch nach der Alex., sondern nach dem Sinn.

Cap. XXII.

Dass Moses in Beziehung auf die Eigenthumsgesetze dem: man solle nicht stehlen, in uns. Buche beifügt nicht blos,

man solle das dem Nächsten Gehörige ihm zu behalten förderlich und dienstlich seyn, v. 1—4, sondern auch, man solle das noch Unangeeignete oder auch Eigene nicht in einer Gott oder seiner Naturordnung widerstrebenden Weise in Gebrauch nehmen, einrichten und haben, v. 5—12, man solle ebensowenig das zwar der Mannes- aber nicht der Menschenwürde entbehrende weibliche Wesen in einer die Würde der Persönlichkeit verletzenden Weise, nämlich als einen sachlichen Besitz, an sich bringen, v. 13—29, — das alles beweist, welch hoher Begriff vom Eigenthum und seiner Heiligkeit hier maassgebend ist. Nur das, was in einer, seinen göttlichen Zwecken entsprechenden Weise, also was wirklich angeeignet ist, darf der Mensch als sein wirkliches Eigenthum ansehn. Die einzelnen Verordnungen aber, die meistens zusammenhangslos erschienen sind, sind nicht blos durch das innerliche Band des einen angedeuteten Gedankens zusammengehalten, sondern auch durch die äussere Form bis v. 12 incl., von wo ab wieder eine mehr fortlaufende Rede beginnt, haben wir, da sich der dritte v. als Anhang an v. 1 und 2, und der siebente als der blos positive Ausdruck derselben Sache an v. 6 anschliesst, einen Decalog, und zwar einen bis ins Einzelnste sehr wohl geordneten, s. zu v. 5—12.

V. 1—4.

Um dem Nächsten das seinige und zwar besonders sein Vieh, was ihm am ehesten abhanden kömmt, zu behalten, soll man v. 1 das zurückzustellende zurückstellen, cf. Ex. 23, 4. 5. „Du sollst nicht das Rind deines Bruders“ — שׁוֹר als epicoen. wie z. B. Lev. 22, 28; auch des befeindeten Bruders nach Ex. 23, 4. 5, — „oder sein Schaf versprengt“, — נִדָּח wie 4, 19; Ex. 23, 4 תֹּעֶה, — „sehn, und dich ihnen entziehn, sondern es deinem Bruder zurückstellen. — v. 2. Dasjenige, dessen Herrn man nicht kennt, soll man aufbewahren. „So nimm es auf in dein Haus hinein“, אֶל־תּוֹךְ wie 21, 12 zur Andeutung dess, dass man es recht sichern soll; das Haus umfasst das Gehöft mit; das Recht der Nutzung während der Zeit der Aufbewahrung versteht sich von selbst, ebenso die endliche Aneignung, wenn sich kein Eigenthümer fand; zum Opfer, wozu es Aeltere im letztern Falle verwandt sehen wollten, eignete es sich nicht recht. — v. 3. So soll man לְכָל־אֲבֵדַת, cf. Ex. 22, 8, allem verloren gegangenen Eigenthum thun. — v. 4. Das leidende soll man erhalten helfen, cf. Ex. 23, 5. נֹפְלִים fal-

lend, oder auch gefallen, cf. 21, 1, nur nicht todt. „Aufrichten sollst du es mit ihm!“ Wie Ex. 23, 5 wird auch hier vorausgesetzt, dass der Eigenthümer zugegen sey: dort handelt es sich speciell um ein Lastthier.

V. 5—12.

Dasjenige, das man sich aneignen darf, oder auch schon angeeignet hat, soll man so in Gebrauch nehmen, v. 5—7, einrichten, v. 8 und 9, oder haben, v. 10—12, dass man dabei dasjenige, was durch Gottes anderweitiges Gesetz geheiligt ist, in zartester Weise respectirt. — v. 5. Die 4te Vorschrift verlangt, die Würde und Art der eigenen Leiblichkeit, die im Volke Gottes nach c. 14, 1 um des Herrn willen, also durch die 4 ersten Gebote der ersten Tafel Heiligkeit hat, die 5te in v. 6 und 7 befiehlt, das durch das fünfte Gebot geheiligte Verhältniss zwischen Eltern und Kindern, u. s. w. schonend zu berücksichtigen. Die Art, wie sich uns. Decalog dem Grunddecalog anschmiegt, ist schon darum beachtenswerth, weil sich von ihr aus der Sinn des Einzelnen viel sicherer feststellen, und die Unterschiedenheit des leicht gleichartig scheinenden, aber dennoch mit Recht von einander getrennten (vergl. v. 5 mit v. 9 ff.) viel bestimmter erkennen lässt. „Nicht soll sein ein Mannsgeräth an einem Weibe, und nicht soll sich ein Mann kleiden in ein Weibskleid.“ כְּלִי ist nicht das Kleid; Jes. 61, 10 sind כֵּלִים die Schmucksachen, cf. Ez. 16, 17. 39: 23, 26; die Alex. richtig σκεύη ἀνδρὸς, der Chald. sogar חִקּוּן זַיִן, *ornatus bellicus*, womit auch Jos. antiqu. IV, 8, übereinstimmt. Das Weib soll nicht blos nicht Mannskleider, sondern überhaupt nichts, was ein dem Manne eigenthümliches und ihn characterisirendes Geräth ist, anthun. Keine Art von Eximirung soll ihr erlaubt seyn. Der Grund, weshalb nicht, ist natürlich weder der Schaden, den ein verkleideter Mann unter den Weibern anrichten könnte (D. Mich. M. R. IV §. 222), noch auch die Anstandsverletzung als solche, ist aber auch nicht der unmittelbare Gegensatz gegen götzendienerische Gebräuche (Maimon. More Neb. III, 27, Wilh. Paris., Cler., Spencer II, c. XVII, Saalschütz Mos. R. II S. 348, Movers Phön. I S, 456), die kaum genügend nachgewiesen werden können. Wie gewöhnlich es auch war, dass sich die Männer einem Gott zu Ehren entmannten und weibisch kleideten, dafür, dass götzendienerische Weiber Mannskleider anlegten, dürfte sich nur Macrob. Saturn. III, 8 (vergl. jedoch auch Rosenm. A. und N. Morgenland II S. 310),

dafür, dass sie sich mit Waffen schmückten, nur eine Stelle bei Maimon. l. c., dessen Citationen von Sabischen und Arabischen Sitten schon Clericus verdächtig waren, anführen lassen. Die Beziehung auf Götzendienst, wäre sie von Moses wirklich in's Auge gefasst, würde nicht unangedeutet geblieben seyn; sie hätte sich zu einer, besonders nachdrücklichen Motivirung geeignet, vergl. 18, 14; auch hätte auf Grund ihrer unser Verbot wahrscheinlich eine ganz andere Stelle im Deut. gefunden. Statt zum Götzendienst selbst steht es zu einer manches Götzendienerische, auch die wirkliche Entmannung u. dergl. erzeugenden Neigung im Gegensatz, nämlich zu der Lust, die von Gott begründete, und durch sein Gesetz mehrfach, cf. v. 9ff.: c. 14 (auch 14, 21) geheiligte Naturordnung willkührlich oder wollüstig sogar am eigenen Leibe aufzuheben. Mit Recht bemerkt Spencer II c. 19: *observare pronum est, diabolum confusioni plerumque studuisse .... Ordo naturalis et causae secundae voluntatis divinae signa sunt; diabolus itaque per ordinem naturae turbatum, et misturas a ratione et usu discordantes semet ipsum prodit.* Dass die Entstellung der nach 14, 1 um des Herrn willen zu ehrenden Leiblichkeit das Hauptmoment unseres Verbots ist, ist namentlich bei seinem Voranstehen sogar vor der sich auf das Elterngebot beziehenden folgenden Vorschrift unzweifelhaft. Auf c. 14 gesehn erhalten wir den vervollständigenden Gedanken: die Vermeidung des Widergöttlichen (Unnatürlichen) in der Behandlung des Leibes solle sich selbst bis auf die Kleidung desselben erstrecken. Wie wichtig diese Vermeidung war, ist in der Einl. zu c. 14 angedeutet worden.

V. 6 und 7. Die fünfte Verordnung, die sich deutlich auf das fünfte Decaloggebot bezieht, verlangt: „Wenn sich ein Vogelnest vor dir treffen lässt", — נִקְרָא wie Ex. 5, 3 — „auf dem Wege auf irgend einem Baume oder auf der Erde mit Brut" — אֶפְרֹחִים, Appos. zu קַן־צִפּוֹר, eig. also: als Junge, — „oder Eiern, und die Mutter ruhet grade auf den Jungen oder Eiern, so sollst du nicht die Mutter über den Kindern nehmen." Allerdings giebt schon ein v. des Phocylis bei J. Gerh.: Μήδε τις ὄρνιθας χαλιῆς ἅμα πάντας ἑλέσθω, Μητέρα δ' ἐκπρολίπῃς, ἵν' ἔχῃς πάλι τῆσθε νεόττους, zu der Nützlichkeitserklärung bei D. Mich. eine Unterlage. Allein wenn nicht schon die in der Stellung der Vorschrift liegende, in dem Schluss: „damit es dir gut gehe und du lange lebest", deutlich beabsichtigte Erinnerung an das Elterngebot,

würde doch der Ausdruck הָאֵם עַל־הַבָּנִים auf den andern, des göttlichen Gesetzes viel würdigeren Sinn führen, dass man auch in den Vögeln das Elternverhältniss der Eltern zu den Kindern, dass man namentlich die sich bei ihnen so schön ausprägende Mutterliebe in Ehren halten solle, und zwar um Elternverhältniss und Mutterliebe überhaupt heilig halten zu lernen, wie Tert. c. Marc. II c. 17 mit Recht bemerkt, *quo facilius in pecudibus et bestiis praemeditata humanitas in hominum refrigeria erudiretur.* Die Ausdrucksweise הָאֵם עַל־הַבָּנִים, die hier, wo die Jungen zunächst אֶפְרֹחִים heissen, um so beachtenswerther ist, scheint nach Gen. 32, 12 und Hos. 10, 14 zur Bezeichnung jener absonderlichen Grausamkeit und Rohheit, die nicht einmal auf das Verhältniss der Mutter zu ihren Kindern Rücksicht nimmt, sprichwörtlich gewesen zu seyn. Eben weil sich für Moses dies Verhältniss bei den Thieren mit dem bei den Menschen als wesentlich eins zusammenfasst, kann er auf seine Heilighaltung wesentlich dieselbe Verheissung setzen, die das Elterngebot im Decalog hat. Ganz entsprechend sind die Gesetze, das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter zu kochen, cf. 14, 21, das Lamm oder Kalb wenigstens erst 7 Tage der Mutter zu lassen, ehe man es als Opfer darbringt, Lev. 22, 27, ein Rind oder Schaf nicht mit seinen Jungen (die Mutter über den Kindern und auf Veranlassung der Schlachtung derselben) auf einen Tag zusammen zu schlachten, Lev. 22, 28.

V. 8. Die sechste Verordnung, die sich an das sechste Decaloggebot anlehnt, kömmt auf die Einrichtung und Behandlung des Eigenen, und zwar zunächst des Hauses. Die übrigen wichtigsten Stücke des Eigenthums, der Weinberg oder Acker, das Vieh und die Kleidung folgen alsbald nach, so dass die Absicht, das ganze Eigenthum zu umfassen und der göttlichen Ordnung ein jedes in seiner Weise zu unterstellen, klar ist. „Wenn du ein neues Haus baust, so mache eine Einfassung" — מַעֲקֶה von עוּק, vergl. צוּק, ist das zurückhaltende und einfassende, — „deinem Dache" — das flach zu sein, und doch einen gewöhnlichen Aufenthaltsort herzugeben pflegte, Jos. 2, 6: 2 Sam. 11, 2: Mtth. 10, 27, — „damit du nicht Blutschuld auf dein Haus bringest" — דָּמִים wie 19, 10 — „wenn der Hinabstürzende von ihm hinabstürzt." Dass die Einfassung zugleich das Hinabstürzen von Gegenständen, welche unten befindliche verletzen könnten, verhüten musste, ist selbstverständlich.

Der allgemeine Sinn ist: schon durch falsche Scheu vor grösseren Kosten und Mangel an Vorsorge könne man Blutschuld auf sich laden, vergl. zu 5, 17.

V. 9. Die folgenden Verordnungen, für welche der Reihenfolge nach das Gebot, nicht Ehe zu brechen, Grundlage seyn muss, verbieten besonders das von Natur, d. i. durch Gottes Ordnung Geschiedene zu verbinden, zuerst verschiedenen Saamen auf dem Weinberg (v. 9), dann verschiedene Thiergattungen beim Ackern (v. 10) zuletzt verschiedene Kleiderstoffe (Linnen und Wolle) in v. 10. Wesentlich dieselben Verordnungen finden sich schon Lev. 19, 19. Nur steht dort statt des Weinbergs der Acker, statt des Zusammenspannens von Ochs und Esel das Zusammenbegatten lassen. Moses hat also auch hier ergänzend und steigernd vorbauen wollen. Maimonides und Spencer's Erklärungsweise, wonach der Gegensatz gegen den Götzendienst durchgeht, wonach z. B. die verbotene Bestellung des Weinbergs auf eine Simultanverehrung des Bacchus und der Ceres hinauslief, widerlegt sich durch die Vergleichung von Lev. 19, 19, wo die Beziehung auf Bacchus unmöglich ist. D. Michaelis, der in dem Verbot der Saamenvermischung nach seiner gewohnten Klugheit die Ermahnung findet, man solle nur solchen Saamen säen, den man hinreichend vom Unkraut gesäubert hat, sieht sich, was die Paarung und Zusammenspannung von Ochs und Esel betrifft, mit seiner Nützlichkeitserklärung dermaassen in Verlegenheit, dass er zu einer mehr moralischen greift. Nach Jos. und Philo nimmt sowohl er, M. R. §. 220, wie Saalschütz, Mos. R. II S. 379 an, das Gesetz wolle Abscheu vor der Schande mit Vieh, Clericus, es wolle Widerwillen vor der Verbindung der Israeliten mit Heidinnen einprägen. Zunächst und an sich ist die Absicht gewiss allgemeiner. Wie die Verordnungen in c. 14, und in Anschluss daran die noch eben in v. 5 aufgestellte das im Verhältniss zu unserer Leiblichkeit Unnatürliche abwehren, so die in v. 9—11 dasjenige, was, durch Missachtung der von Gott begründeten Artverschiedenheit zu Stande gekommen, in sich selber unnatürlich, *spurius* oder *adulterinus*, vergl. zu v. 11, ja mehr als das ist. „Es soll", — wie Baumgarten zu Lev. 19, 19 bemerkt, — „die Achtung vor der natürlichen Ordnung und Sonderung der Dinge, als einer göttlichen, in der Schöpfung gegründeten den Israeliten als dem Volke Jehovah's des Schöpfers zur Pflicht gemacht werden." Liegt also in dem Ehegebot des Decalog, dass nicht eine willkührliche Vermischung der Familien eintreten, dass vielmehr

jede Familie für sich allein bleiben soll, so erhellt, dass ihm unsere Gesetze wirklich analog sind. So erhellt aber auch ihre Bedeutung für die Sittlichkeit. Wie wichtig es für dieselbe ist, dass das Gottgeordnete auf physischem Gebiete im Allgemeinen gepflegt werde, darauf ist schon in der Einl. zu Cap. 14 hingewiesen worden. Mit dem Sinn speciell für die Wahrung der Art- oder Familienverschiedenheiten der Dinge musste der für die Heiligkeit der menschlichen Familie ganz besonders, analog dann aber allerdings auch der für die Abgeschlossenheit Israels gegenüber den Canaanitern und denen Aehnlichen, der Sinn auch für die Abgeschlossenheit der Menschheit gegenüber dem Thierreich rege erhalten werden. Die allgemeinere Bedeutung des Gesetzes in v. 10 tritt ausdrücklich 2 Cor. 6, 14, μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις zu Tage. Die allegorische oder symbolische Erklärungsweise ist, was ihr eigentliches Resultat betrifft, hier ebensowenig, wie bei Cap. 14 durchaus im Irrthum, vergl. jedoch die Einl. zu jenem Cap. — v. 9. „Du sollst nicht besäen deinen Weinberg mit zweierlei.“ Dass die Auffassung der Rabbinen, man solle den Weinberg nicht mit oculirten Reben bepflanzen, falsch ist, erhellt deutlich aus der zweiten Vershälfte (s. bei Spenc. II c. XVIII). Dass man aber auch nicht verstehn darf, man solle nicht zugleich Reben pflanzen und Saamen säen, dürfte aus der Analogie von Lev. 19, 19 hervorgehn. Man pflegte ohne Zweifel gewöhnlich um die Reben her Saamen auszusäen, und der Sinn ist, wie schon Fagius erklärt, so wenig wie den Acker (Lev. 19, 19) solle man auch den Weinberg benutzen, um ein Mischproduct zu gewinnen. כִּלְאַיִם, ein Dual von כֶּלֶא, bedeutet jedenfalls: *duae res diversi generis, heterogeneae*, wie auch das Aethiop. und Arab. beweist, cf. Lev. 19, 19. Es ist der zweite Accus. nach זֶרַע, cf. Ew. §. 283[b]. „Damit nicht dem Heiligthum verfalle der Ertrag des Saamens und der Gewinnst des Weinbergs.“ קָדֵשׁ heilig werden, dem Heiligthum, d. i. den Priestern, verfallen, seine Selbstheit verlieren, cf. Ex. 29, 30: 30, 29: Lev. 6, 20: Num. 17, 2f. מְלֵאָה, das Volle, hier voll von dem Saamen, bezeichnet das Getreide, Ex. 22, 29, sofern es voll Körner ist, also das vollständig gereifte, im Unterschied von אָבִיב, dem noch reifenden, bezeichnet aber auch die Trauben, sofern sie gereift voll Saftes sind, Num. 18, 27 (דֶּמַע Ex. 22, 29); sofern erst von dem vollständig Gereiften an das Heiligthum entrichtet wurde, ist מְלֵאָה grade da am Orte, wo es sich um die

h. Abgaben handelt; aber falsch ist Ges. Bemerkung: *dicitur de ea-parte, quae Jovae . . offerri debebat.* Das: „von dem Saamen" setzt Moses deshalb hinzu, weil der Saame grade das dem Heiligthum Verfallen veranlasst. Während die מְלֵאָה auf das Getreide geht, bezeichnet תְבוּאַת הַכָּרֶם den Weinertrag, der dem Weinberg als solchem zugehört. Der ganze Weinbergsboden also, der den Mischsaamen aufgenommen, verfällt für das betreffende Jahr den Priestern. — v. 10. „Du sollst nicht mit Ochs und Esel zusammen pflügen." Nach allen Analogien ist der Grund des Verbots also auch nicht der humane, den Hilkuni angiebt: *non est robur asini, sicut robur bovis; bos insuper facit passus grandiores;* sondern selbst das Zusammenpflügen soll man vermeiden, damit man erst recht noch engere Verbindung und Vermischung verabscheue. Ochs und Esel eignen sich übrigens vermöge ihrer deutlichen Verschiedenheit, der eine ist ein reines, der andere ein unreines Thier, recht, alle übrige Artverschiedenheit in der Thierwelt, die ohne Zweifel mitverboten ist, zu repräsentiren. Selbst bei den Lateinern ist die Zusammenstellung von Ochs und Esel als von durchaus Unpassendem sprichwörtlich. Ob auch Pferde und Esel für so artverschieden gehalten worden sind, bleibt zweifelhaft. Doch konnten die Maulesel, die öfter erwähnt werden, 2 Sam. 13, 29: 18, 9: 1 reg. 1, 33. 38: 18, 5 auch von aussen her eingeführt werden. — v. 11. „Du sollst nicht Mischzeug anziehn." שַׁעַטְנֵז, weil wahrscheinlich fremdländisch und zwar wie שֵׁשׁ mitsammt der Webekunst selbst, cf. Ex. 26, 1. 36, von den Egyptern entlehnt, im Koptischen nach Forster und Jablonsky (s. bei Ges. im Thes.) *schonthes, byssinus complicatus*, hat sowohl Lev. 19, 19, wie auch hier seine Erklärung bei sich; dort: ein Kleid von zweierlei Stoff, hier: Wolle und Linnen zusammen. Die Alex. hat κίβδηλος, *spurius, adulterinus*, giebt aber doch nur eine auf den höheren Sinn zielende Uebersetzung: ein Product, was durch Vereinigung von Nichtzusammengehörigem entstanden ist. Wolle, aus dem Thierreich stammend, und zwar ein Excrement, was im Alterthum leicht als unrein angesehen wurde, und Linnen aus dem Pflanzenreich sind ganz besonders verschiedenartig und es bleibt daher die Frage, ob auch schon weniger auseinander liegende Stoffe, wie z. B. Linnen und Baumwolle, für *heterogeneae*, כִּלְאַיִם (Lev. 19, 19) zu halten gewesen seyen. Zudem scheint das Gebot nicht so streng gemeint zu seyn, dass es nicht um einer höhern Rücksicht willen unbeachtet bleiben dürfte. Dass die Priesterkleidung und so

auch die Teppiche und Decken, sowie die sämmtlichen Vorhänge im Heiligthum aus Linnen und wollenem Purpur zugleich bestanden, aus letzterem mit um der höheren Farbenpracht willen, bleibt immer das wahrscheinlichere. Die Tradition bei Joseph. antiqu. IV, 8. 11 und in der Mischna Kilaim 9, 1 und bei den Rabbinen muss in diesem Stück, weil schon von Josephus anhebend, für glaubwürdig gelten, vergl. Bähr I S. 265f.

V. 12. Die letzte der zehn Verordnungen fügt nur noch dem negativen Moment in v. 11 ein positives bei, zielt aber auf die Wahrung der Familien Heiligkeit in neuer Weise, nämlich durch die Pflege des züchtigen Sinns im Allgemeinen ab. „Quasten sollst du dir machen an den vier Zipfeln deiner Hülle, worein du dich hüllst.“ Num. 15, 38 war dies Gebot in Beziehung speciell auf die Kleider, בְּגָדִים ausgesprochen. Moses erweitert es hier bei der Wiederaufnahme auch auf die Decken, deren man sich besonders des Nachts zu bedienen pflegte. Dass das Oberkleid und die Nachtdecke auch bei den Reicheren stets identisch gewesen seyen, cf. 24, 13 und Ex. 22, 25. 26, ist unwahrscheinlich. גְּדִיל ist, nach der andern Benennung צִיצִית (Num. 15, 38) nicht Saum oder Schnürlein, sondern etwas blüthenförmiges, was den Granatäpfeln, die der Hohepriester an seinem Oberkleid tragen sollte (Bähr II S. 99) entspricht; die hyacinthenfarbene, also blaue Schnur, פְּתִיל, wird als das, womit es am Gewande befestigt ist, ausdrücklich von ihm unterschieden. Es ist eine Troddel oder Quaste gemeint, womit κράσπεδον, Mtth. 23, 5, was Luther Saum übersetzt hat, stimmt, vergl. Winer R. W. unter Saum, aber nicht als ein Bindemittel, welches den vorderen und hinteren Theil des Gewandes zusammenhalten sollte (ältere Ausleger, auch Calvin), sondern als ein Mittel, die Zipfel niederzuhalten, den Leib also, und besonders die Schaam vor Entblössung zu schützen. Das Oberkleid war nichts als ein viereckiges Stück Zeug, was nur lose um den Körper herumhing, entweder gar blos um den Hals herumgeschlagen, so dass es z. B. Joseph leicht fahren lassen konnte, oder mit einem Loch in der Mitte, durch welches man den Kopf steckte, Ex. 28, 32. Oft mochte zudem dies Gewand die einzige Bekleidung seyn, welche man trug. Die Beziehung der Quasten auf Züchtigkeit verräth sich ausdrücklich in der Sitte der Pharisäer, Quasten und Vorbedeckungen an den vier Zipfeln des Gewandes vor allem zu der Zeit zu tragen, wo sie enthaltsam lebten und Jungfräulichkeit übten, und sich dadurch als Geheiligte, die nicht anzurühren, zu

kennzeichnen, cf. Epiph. haer. 15, — sodann auch in dem spätern Aberglauben der Juden, ein vierzipfeliges Kleid mit Quasten habe ganz besondere Kraft gegen die böse Lust (orech chajim XI). Züchtigkeit hat aber allgemeinere Bedeutung. In der Wollust concentrirt sich die allgemeine Fleischeslust, die ganze sündige Natürlichkeit. Wie man also durch die Beschneidung, vergl. zu 10, 16, die Dämpfung der ganzen sündigen Natürlichkeit durch Unterordnung unter Gott am Leibe selber symbolisirte, so durch die Quasten dieselbe schon am Gewande. Schon Hieron. zu Mtth. 23, 5 stellt beides zusammen. Num 15, 39 kann daher die Bedeutung der letztern unbeschadet des nähern Sinns, ja grade auf Grund desselben dahin angegeben werden, dass sich die Israeliten durch sie an alle Gebote des Herrn erinnern lassen sollten, damit sie nicht hinter ihr Herz und hinter ihre Augen, hinter welche sie herhurten, herschweifen möchten.

V. 13—29.

Um alle Fälle, in denen man von einem weiblichen Wesen in einer die Würde der Persönlichkeit verletzenden Weise (zeitweilig) Besitz ergreifen kann, zu bedenken, wehrt Moses zunächst dem schändlichsten und gefährlichsten, in welchem der Mann sich seinerseits durch eine scheinbare Verheirathung sichert, das Weib aber trotz seiner Unschuld durch Verläumdung in Todesgefahr stürzt, v. 13—21, sodann den andern, bei welchem sich zugleich das Weib Ehebruch zu schulden kommen lässt, v. 22, und zuletzt selbst auch denjenigen, wo man sich mit einer noch unverheiratheten Person zu thun macht, v. 23—29, — steigt also von dem, was weniger zu erwarten, und leichter durch das Gesetz unmöglich zu machen war, zu dem schwerer zu Verhütenden auf.

V. 13—21. „Wenn ein Mann ein Weib nimmt und zu ihr kömmt, — בּוֹא von der geschlechtlichen Verbindung, wie z. B. auch Gen. 29. 30 u. Ps. 51, 1 — „und sie hasst“, — nämlich nach Befriedigung seiner bösen Lust, ähnlich wie Amnon 2 Sam. 13, 15, von vornherein also darauf gerichtet, sie blos wie etwas Sachliches zu verbrauchen. — v. 14. „Und legt ihr schandbare Dinge zur Last“, — עֲלִילוֹת דְּבָרִים, Thaten oder Dinge der Reden sind Dinge, die Redereien und zwar sehr böse, schimpfirende veranlassen; שׂוּם im Sinn von Jemandem etwas auflegen oder aufbürden, hat sonst עַל bei sich, Iud. 9, 24. oder auch בְּ 1 Sam. 22, 13 — „und spricht: . . . nicht habe ich ihr (bei ihr) Zeichen der Jungfrauschaft gefunden“ — also

darauf aus ist, die Verschmähte auf einen guten Scheingrund hin los zu werden, und demgemäss auch wohl bis zu den Aeltesten geht, wie in v. 20 vorausgesetzt scheint. בְּתוּלִים sind nach v. 17 die Blutflecken auf dem Bettlaken(-tuch). Obwohl auch Physiologen viel darüber gestritten haben, ob sich solche von jeder Jungfrau nach der ersten Beiwohnung finden, vergl. D. Mich. M. R. II §. 92, Pfeifer dub. vex., Burdach, Physiol. I S. 433 etc., so ist doch klar, dass sie zur Zeit unseres Gesetzgebers für allgemein gehalten worden sind: ein nicht zu verachtender Wink in Betreff der Sitteneinfalt und des frühen Zeitalters, in welchem das Deut. entstanden ist. Die Rabbinen sahen sich genöthigt, das Gesetz so gut wie aufzuheben, es nämlich auf die nicht über 12½ Jahr alten Mädchen zu beschränken. Die Araber, die früher ebenfalls auf die Zeichen der Jungfrauschaft achteten, thun es jetzt nicht mehr allgemein, vergl. Mich. l. c., Arvieux III S. 257. 260, Niebuhrs Beschreibung S. 35—37; in Betreff anderer Völker in Nord-Afrika und Syrien s. Dresde dissert. de deut. 22, 17 p. 15. — v. 15—17. Die Eltern — oder, wie sich von selbst versteht, wenn sie nicht mehr lebten, ihre Vertreter — sollten in solchem Falle vor den Aeltesten der Stadt, als den Autoritätspersonen, cf. die Einl. zu 16, 18ff., die Unschuld ihrer Tochter constatiren, nämlich (v. 17) das Tuch — שִׂמְלָה heist es, weil es sonst vielfach zugleich als Oberkleid benutzt wurde, s. zu v. 12 — mit den Blutflecken vor ihnen ausbreiten. Es wird vorausgesetzt, dass sie sich sogleich nach der Brautnacht in den Besitz des Tuches gesetzt haben. Und ohne Zweifel haben sie es bei der grossen Wichtigkeit desselben ebensogut gethan, wie es theilweis noch heut die Araber thun. So lässt es sich allerdings kaum denken, dass der Mann je eine Anklage erhoben habe, von deren Grundlosigkeit er sofort auf's schlagendste überführt werden konnte. Es wird schwerlich je ein Betttuch vor den Aeltesten einer Stadt ausgebreitet seyn. Immerhin aber war unser Gesetz, eben um jede gründliche Klage unmöglich zu machen, nöthig. — v. 18 und 19. Die Aeltesten sollen sodann den Mann rügen — יִסְּרוּ, s. zu c. 8, 5, kann nicht ohne Weiteres mit Philo, Joseph. antiqu. IV, 8, D. Mich. M. R. V §. 239 vom Züchtigen durch 40 Schläge weniger einen, cf. 25, 2. 3 verstanden werden. Moses stellt es in das Urtheil der Aeltesten, die Art der Rüge oder Züchtigung zu bestimmen. Auch Lev. 19, 20 wird statt: der Ochsenziemer soll angewandt werden, vielmehr: Untersuchung oder Züchtigung soll stattfinden, zu verstehn seyn.

Dazu sollen sie ihn strafen — עָנְשׁוּ mit doppeltem Accus Ew. §. 283[b] — um 100 Silber, d. i. Silberseckel, Gen. 20, 16: Num. 7, 13. Die Grösse der Strafe ist der Grösse des Vergehens angemessen. Wenn man sonst den Eltern eine Jungfrau mit 50 Seckeln zu bezahlen hat, cf. v. 29 und Ex. 22, 15. 16, so muss ihnen der, der sie ihnen so böswillig zu Grunde richten gewollt, billiger Weise das Doppelte geben. Dazu verliert derselbe, da er von vornherein auf so schnöde Scheidung ausgewesen ist, ebenso billig wie der Hurer in v. 29 das Recht jeglicher Scheidung, vergl. zu 24, 1. Von der Gefahr einer Verbindung trotz grosser Abneigung muss Moses anderer Meinung gewesen seyn, als es Viele bei uns sind. Die Abweichung aber von der c. 19, 21 gegen falsches Zeugniss verordneten Strafe für unsern Fall ist nur natürlich. Wäre der Mann der Steinigung verfallen, so hätte das Weib selber grossen Verlust zu erleiden gehabt. — v. 20 u. 21. Den Fall, wo die Zeichen der Jungfrauschaft wirklich nicht vorhanden sind, muss Moses schon um der Vollständigkeit willen mitberücksichtigen. Zudem lässt sich eine wirklich unjungfräuliche Braut wesentlich dasselbe zu Schulden kommen, wie der Verläumder. In v. 21. „So sollen sie das Mädchen hinausführen“ müssen dieselben, wie in v. 19 Subject seyn, also die Aeltesten, die also als von dem Mann irgendwie in Anspruch genommen zu denken sind. „Hinaus“, nämlich aus dem Haus des betrogenen Mannes, oder wohin sie sich sonst geflüchtet haben mag. „Vor die Thür des Hauses ihres Vaters“, um dasselbe, als durch Fahrlässigkeit oder gar Betrug mit verschuldet, durch die Schmach mitzubestrafen. „Und es sollen sie steinigen die Männer ihrer Stadt“ etc., „denn sie hat eine Thorheit gethan in Israel“, — eine Ausdrucksweise, die sich grade von den Sünden der Unzucht, Gen. 34, 7: Iud. 20, 6. 10: Jer. 29, 23, vergl. auch 2 Sam. 13, 12. 13, doch auch von Achans Diebstahl Jos. 7, 15, jedenfalls aber von demjenigen gebraucht findet, was sich mit Israels besonderer Würde — daher immer „in Israel“, nicht „in Jacob“ — nicht verträgt, und dessen Bestrafung daher ganz besonders im Interesse Aller liegt. „Zu huren“ oder „dass sie hurte im Hause ihres Vaters“ und sich, wie hinzuzudenken, dann dennoch als eine ehrliche Person verlobte: ohnedem wäre sie nach v. 29 nicht eben strafbar. בֵּית אָבִיהָ Ortsbestimmung, wie Hiob 1, 4, cf. Ew. §. 204[a]. — Uebrigens ist das Wort des Herrn Mtth. 5, 32: παρεκτὸς λόγου

πορνείας (nicht μοιχείας) weit genug, um auch unsern Fall als Scheidungsgrund anzuerkennen.

V. 22. Es ist eine besondere Weisheit auch darin zu spüren, dass Moses ein und dasselbe Gesetz durch den verschiedenen Zusammenhang, in welchem er es vorbringt, bald unter diesen, bald unter jenen Gesichtspunkt stellt, und die Versündigung gegen dasselbe demgemäss als eine mehr- ja vielfache erkennen lässt. Indem er ein Gesetz gegen Ehebruch auch hier, wo es sich um die rechte Aneignung weiblicher Persönlichkeit handelt, einordnet, giebt er zu verstehn, dass der Ehebrecher nicht blos dem Manne des Weibes schweres Unrecht thut, was ja allerdings das Hauptverbrechen ist, sondern auch dem Weibe selber; die Herabwürdigung einer Frau unter ihre menschliche Würde ist, da die menschliche durch die Hausfrauen-Würde, vergl. zu 5, 17, noch gehoben wird, um so verruchter. Der Mann braucht nicht näher bestimmt zu werden. Während aber die verheirathete Frau im A. T. durch Hurerei unter allen Umständen zur Ehebrecherin wird, wird der verheirathete Mann es nur dann, wenn er sich mit der Frau eines Andern einlässt, also eines Andern Ehe stört. בְּעֻלַת־בַּעַל cf. Ew. §. 288^b. „So sollen sie sogar beide“ — sogar die Frau auch, als schwer mit verschuldet, — „sterben“, cf. Lev. 20, 10, und zwar nicht durch die leichtere Strafe der Erdrosselung, wie die Talmudisten im Widerspruch mit Joh. 8, 5 behaupten, sondern durch Steinigung. Die Frau soll gewiss nicht leichter davonkommen, als die verlobte Jungfrau in v. 24, vergl. D. Mich. M. R. V §. 262. Einem Israeliten wurde allerdings mit der Sicherheit, sein Weib in Wahrheit ganz zu eigen, und an seinen Kindern in Wahrheit eine Fortsetzung seiner selbst zu haben, etwas mehr genommen, als einem Christen, für den das Fortleben auf Erden nicht mehr so hohe Bedeutung hat. Allein eine solche Laxheit der Gesetzgebung, wie nun um sich gegriffen hat, wäre ohne eine grossartige Laxheit der Sitten nicht möglich geworden. Die christliche Kirche, die keinen Bann mehr für den Ehebrecher hat, macht sich seiner Sünde mit schuldig. Gesetz und Kirche tragen an ihrem Theile zu der leichtfertigen Beurtheilungsweise des Ehebruchs mit bei.

V. 23—29. Bei der Versündigung mit einer Unverheiratheten sind von Neuem drei besondere Fälle zu unterscheiden. In v. 23 und 24 zuerst der Fall, dass sich eine Verlobte in der Stadt schänden lässt. Beide, Mann und Mädchen, sollen sterben, das Mädchen deshalb, weil es (עַל־דְּבַר cf. 4, 21) nicht geschrien, der

Mann, weil er das Weib seines Nächsten geschändet hat. Sollte es dem Mädchen etwa wirklich unmöglich gewesen seyn, durch Geschrei Hülfe herbeizurufen, sollte demnach das: „in der Stadt ohne Geschrei“ ihre Zusstimmung nicht involvirt haben, so erhellt es aus dem Folgenden, dass sie straflos ausgehn musste. Die Strafe darf und soll deshalb dieselbe seyn, wie beim eigentlichen Ehebruch, weil die Folgen des Verbrechens leicht dieselben waren. Auch war das Verbrechen selbst nicht so entschieden anders. Die Heiligkeit, die die Verlobte schon als solche für Andere hatte, war derjenigen der Ehefrau analog. Moses darf sie nach einer sich auch Gen. 29, 21 und Mtth. 1, 20 findenden Ausdrucksweise sogar schon Weib des Nächsten nennen. Es bestand immerhin schon ein gewisses Rechts- und Pflichtverhältniss. Schon Ez. 16, 8: Mal. 2, 14 geschah die Verlobung durch Schwur oder feierliches Versprechen, für gewöhnlich durch Vermittlung der Eltern und wahrscheinlich vor Zeugen, später durch einen schriftlichen Ehevertrag, Tob. 2, 14, tract. Ktuboth I, 2 et al. Schon bei Philo (de leg. special.) findet sich der Satz: *sponsalia tantundem valent, quantum nuptiae,* s. J. Gerh. S. 1360, und die Rabbinen dehnten Levirats- und Scheidungsgesetz, dass es eines *libellus repudii* bei der Auflösung des Verhältnisses bedürfe, auch auf die Verlobten aus. Wenn das Mädchen noch nicht 12 Jahr alt ist, muss das Verlöbniss nach den Rabbinen wenigstens 1 Jahr, ist sie 13, so braucht es nur 30 Tage zu dauern, Ktub. IV, 5: V, 2. Unter 12 Jahr darf sie nicht heirathen. Bis zur Verheirathung soll sie im Hause ihrer Eltern bleiben. Vergl. Selden uxor hebr. II, 1 und 8, und Buxtorf de sponsal. et divortiis. — In v. 25 bis 27 der Fall, dass eine Verlobte draussen auf dem Felde geschändet wird. Hier soll nur der Mann sterben: dem Mädchen soll es nicht eine Todsünde, eine mit dem Tod zu bestrafende, cf. 19, 6: 21, 22 und 1 Joh. 5, 16 sein; denn „wie wenn sich einer wieder den andern erhebt und ihn ermordet“, (נֶפֶשׁ wie 19, 6) „so verhält sich diese Sache“; also sie hat blos Gewalt erlitten. Sie hat, wird v. 27 ausdrücklich beigefügt, geschrien, und es hat ihr nur an einem Retter gefehlt. Also auch auf alttestamentlichem Gebiet gilt das: *quisque praesumitur bonus.* — In v. 28 und 29 endlich der Fall, dass Jemand eine Nichtverlobte schwängert. Schon Ex. 22, 15. 16 hat Moses einen Fall dieser Art bedacht, dort aber den der schmeichlerischen Verführung, פִּתָּה. Hier ist es nach der Ausdrucksweise: „wenn ein Mann ein jungfräuliches Mädchen findet, die nicht

verlobt ist, und sie ergreift und bei ihr liegt, und sie gefunden (ihrer That überführt) werden", deutlich, dass er an eine schnellere, gewaltsamere Ueberrumpelung denkt; die Alex. daher: βιαζάμενος. Er verhält sich also auch hier wieder nicht rein wiederholend, sondern zugleich ergänzend und giebt zudem noch eine nähere Bestimmung, nämlich in Betreff der Strafe. Beide Fälle sind offenbar wesentlich gleich strafbar. In der That dürfte die Strafe hier ganz dieselbe seyn, wie dort. 1) der Verführer soll dem Vater des Mädchens, nach v. 29, 50 Silberseckel geben. Es dürfte dies derselbe Kaufpreis seyn, der Ex. 22, 16 מֹהַר־הַבְּתוּלֹת heisst; er wird dort aber nicht näher angegeben, und mochte, obwohl er sich im Allgemeinen gleich blieb, cf. Ex. 22, 16, dennoch, je nachdem das Mädchen vornehmeren oder geringeren Standes, schön oder hässlich war, etwas höher oder geringer gestellt werden können. Moses kömmt also, indem er hier bestimmt 50 Seckel angiebt, was ohne Zweifel die gewöhnliche Summe war, cf. v. 19, nahe liegenden Streitereien zuvor. Uebrigens erhellt aus Gen. 31, 15, dass in wohlhabenderen Familien keineswegs immer ein eigentlicher Kaufpreis gezahlt wurde. Man gab statt dessen der Braut und ihren Eltern nach Gen. 24, 53 Geschenke. 2) Sodann soll sie der Verführer jedenfalls zum Weibe nehmen und zwar ohne das Recht, sich von ihr zu scheiden. Ex. 22, 16 hat Moses dem Vater ausdrücklich das Recht reservirt, seine Tochter dem Verführer zu versagen und den Kaufpreis nichtsdestoweniger zu verlangen. Es kann ihm nicht in den Sinn kommen, ihm dies Recht, das mit seiner Vaterhoheit zu innig verwachsen ist, an uns. St. verkürzen zu wollen. Er hat hier nur nicht genug Veranlassung, desselben ausdrücklich noch einmal zu gedenken. Nicht wo Nothzucht, wohl aber wo Verführung statt hatte, konnte die Absicht im Spiele seyn, dem Vater die Einwilligung zur Heirath abzuzwingen. Es leuchtet ein, durch die Geldstrafe sollte der Verführer dem Vater einigermaassen vergütigen, was er ihm geraubt, die Jungfrauschaft der Tochter. Durch die übrige Strafe sollte dem Vornehmen, eine menschliche Persönlichkeit, wie etwas sachliches zu verwenden, gewehrt werden. Die Wollust als solche wollte und konnte Moses nicht in Betracht ziehen. Anders hat in dieser Beziehung das N. Test. zu verfahren, cf. 1 Cor. 5, 3: 6, 13ff.: Gal. 5, 19: Eph. 5, 3: Col. 3, 5: 1 Thess. 4, 4: Apoc. 9, 21: 21, 8: 22, 15.

Cap. XXIII.

Die den beiden letzten Geboten des Decalog nicht ganz inanaloge (s. S. 22. 23) schliessliche Zusammenstellung derjenigen Pflichten, die sich leichter als aus den Gütern Leben, Ehe und Eigenthum, aus dem Rechte der verschiedenen Persönlichkeiten als solcher herleiten lassen, fasst mit Recht zuerst die Persönlichkeit Israels im Ganzen in's Auge. Dass auch das Ganze als solches Recht und Würde habe, konnte am wenigsten zweifelhaft seyn. Sie hebt sodann mit demselben Recht unter den Einzelnen zuerst die Gleichgestellten oder Höheren hervor, denen man, was man ihnen schuldet, am leichtesten leistet.

V. 1—19.

Die Pflichten gegen Israel als Ganzes. Ist der Einzelpersönlichkeit ihre Würde und ihr Recht dadurch verbürgt, dass sie ein Ebenbild des Schöpfers ist, dass sie auch mit ihrem Leben keinem Andern als ihm gehört, so der Gesammtpersönlichkeit Israels dadurch, dass der Herr in ihrer Mitte wandelt, sie zu retten und ihre Feinde in ihre Gewalt zu geben, cf. v. 13. Wer irgend kann, muss daher dahin sehen, dass die Gemeinde weder bei der Fortpflanzung in sich selber durch die schweren Sünden der Blutschande, noch auch bei der Aufnahme von aussen her durch ungeeignete Mitglieder, v. 1—9, dass sie bei ihrem Zusammenwohnen im Felde auch nicht einmal durch Unreinheit oder Unreinlichkeit, v. 10—15, in ihren gewöhnlichen Verhältnissen selbst nicht durch untergeordnete Personen verworfener Art, v. 16—19, befleckt werde.

V. 1—9. v. 1. Vor allem müssen, auf die Fortpflanzung gesehn, die schweren Sünden der Blutschande gemieden werden. Durch sie befleckt nämlich der Verbrecher nicht blos sich selbst, sondern auch das ganze Volk, ja das ganze Land, in welchem er aufkömmt, vergl. Lev. 18, 24—28. Blutschande und Mord stehn in dieser Beziehung wesentlich gleich, cf. Num. 35,34. Die erstere zieht nur noch dauerndere Folgen für die Gesammtheit nach sich; sie lässt leicht ein Geschlecht aus sich hervorgehn, das sich mit seinen Volksgenossen vermischt. „Es soll Niemand das Weib seines Vaters nehmen, und nicht seines Vaters Kleidecken aufdecken.“ Die Stiefmutter, cf. Lev. 18, 8 — vergl. in Betreff der übrigen Verwandtschafts-

grade Lev. 18, 6—18 — greift Moses deshalb heraus, weil sie, wenn die Verwandtschaften überhaupt, so vor allem die der Affinität, die am ehsten Blutschande aufkommen lassen, cf. Gen. 35, 22, zu repräsentiren im Stande ist. Als Mutter ist sie des Sohnes eignes Fleisch, Lev. 18, 6, vergl. mit v. 10, so dass er, wenn mit ihr, gewissermaassen mit sich selber Unzucht treibt. Als blos durch Heirath Verwandte ist sie ihm, wie jede Person dieser Art, um eines Andern, sie speciell um des Vaters willen unzugänglich. In der einen wie in der andern Weise muss die Lüsternheit in Beziehung auf sie ein von Gott gestiftetes und geheiligtes Verhältniss der Natur zerstören, in der ersten das zur Mutter, in der zweiten das zum Vater, in der einen wie in der andern ist sie also vollständig unnatürlich. Der Zusatz: „und nicht seines Vaters Kleidecken aufdecken" soll den Umstand, dass sie um des Vaters willen unzugänglich sey, ausdrücklich hervorheben, vergl. c. 27, 20. Die Frau ist gewissermaassen in das Gewand ihres Mannes mit aufgenommen, cf. Ruth. 3, 9, so dass, wer sie entblösst, zugleich ihm zu nahe tritt. Ihre Schaam ist, wie es Lev. 18, 8 heisst, zugleich die seinige.

V. 2. Weiter muss auch bei der Aufnahme von aussen Befleckung vermieden werden. So sehr auch Israel bei seiner Bestimmung für die gesammte Menschheit den verschiedensten Völkern offen stehen muss, vergl. zu 10, 14, so hat es sich doch gegen diejenigen entschieden abzuschliessen, die ihren Ursprung aus einem offenen Gegensatz gegen Gottes Naturordnung oder Reichsstiftung herleiten, selbst wenn sie ihrentheils nicht mehr an demselben participiren sollten. Wie sonst, muss es auch hier seinen Sinn für das Gottgeordnete rege erhalten und üben, muss es namentlich denjenigen für die Würde, die dem Volke Gottes als solchem eigen ist, kräftigen. Moses schliesst steigernd zuerst solche aus, die schon vermöge ihrer Leibesbeschaffenheit, dann aber auch diejenigen, welche durch die Art ihrer Geburt, und zuletzt sogar solche, die nur vermöge ihrer Nationalität den Gegensatz ihrer Urheber gegen Gottes Ordnung bezeugen, — und steigt demgemäss von dem Gegensatz gegen die Naturordnung zu dem gegen die Reichsstiftung auf. Aus offenbarem Gegensatz gegen die Naturordnung Gottes ist v. 2 der Eunuch hervorgegangen. פְּצוּעַ דַּכָּה, nach Ew. §. 288^{b} in Stücken gebrochen, nach Ges. im Thes. ein Versehrter der Zerdrückung, d. i. ein durch Zerdrückung Versehrter. Letzteres trifft den Sinn, den die alten Vers. bezeugen, besser. Die Vulg.: *eunuchus attritis*

vel amputatis testiculis, die Alex. θλαδιάς. Man erweichte die Glieder der jungen Kinder in warmem Wasser und zerdrückte ihnen die Hoden, vergl. J. Gerh. Dieselbe Methode wandte man bei Kälbern an, cf. Lev. 22, 24 und Arist. H. A. 9, 37, 3: Colum. 6, 26: 7, 11: Pallad. 6, 7. Der כְּרוּת שָׁפְכָה ist der, welchem das Schaamglied abgeschnitten worden. Die Vulg.: *eunuchus abscisso veretro*, die Alex.: ἀποκεκομμένος, eine Art der Castration, die noch heut bei den Türken vorkömmt. Solche Eunuchen sollen nicht in die Gemeinde des Herrn aufgenommen, d. i. nicht blos von Amt (Luth.) und Verheirathung mit einer Israelitin (Fagius, Corn. a. L., Vatabl.), sondern auch von jeglicher Gemeinschaft ausgeschlossen werden. Thr. 1, 10 wird auf uns. קָהָל nur angespielt. Der Name קְהַל יְהוָה deutet den Grund, nämlich das Verhältniss Israels zum Herrn an. Selbts verschnittene Thiere durften nicht blos nicht geopfert, sondern in Israels Land überhaupt nicht gehalten werden, Lev. 22, 24. Sofern nicht blos die Urheber der Castration, sondern durch sie zugleich auch der Castrirten Leibesbeschaffenheit und ganze Art in den Gegensatz gegen Gottes Ordnung mitverwickelt war, war ihre Ausschliessung geeignet, den Sinn speciell dafür zu kräftigen, dass *omnes, qui molliter vivunt, nec virile opus perficiunt, non possunt permanere in congregatione sanctorum nec digni sunt introitu regni coelorum, quod violentiam patitur et violenti rapiunt illud,* Mtth. 11, 11, (glossa ord.). Erst für die Heilszukunft, wo es einer solchen Kräftigung in dieser Weise nicht mehr bedürfen werde, weissagt Jes. 56, 3 eine Aenderung. Dass das Verschneiden nicht in Israel selbst üblich war, dass eben deshalb nur die Aufnahme des Verschnittenen verboten werden brauchte, erhellt daraus, dass zwar am egyptischen, Gen. 40, 2. 7, und babylonischen und persischen Hof, 2 reg. 20, 18: Jes. 39, 7: Dan. 1, 7 ff.: Esth. 1, 10. 15, nicht aber am israelitischen und judäischen, wenn nicht erst in späterer Zeit, Jer. 38, 7: 41, 16 et al. סָרִיסִים erwähnt werden.

V. 3. Aus einem Gegensatz wahrscheinlich gegen Gottes Naturordnung und Reichsstiftung zugleich ist der מַמְזֵר hervorgegangen. Die alten Vers. verstehn zwar allgemeiner: einen im Ehebruch Erzeugten (der Syr.), oder ein Hurenkind (Alex. und Vulg.), nämlich *incerto patre natus* (H. Mich.); — (Onk. und Ps. Jon. haben das hebräische Wort behalten) — ähnlich die Rabbinen: in Blutschande oder Ehebruch erzeugt; ebenso der Verf. von Sap. 3, 16 f., wenn anders er auf uns. St. zurück-

sieht. Allein wahrscheinlich verallgemeinerte man allmählich die an sich engere Bedeutung, indem man ein nicht unwesentliches Moment wegliess. Auf das Vorhergehende und Folgende gesehn ist es nicht genug, dass irgend ein Makel an der Geburt haftet, der Mamser muss zugleich auch mehr fremdländisch als israelitisch seyn. Die andere St., in der das Wort vorkömmt,, Sach. 9, 6, lässt nach Sach. 14, 2 und Am. 7, 17 solche verstehn, die von fremden Eindringlingen (Kriegern) ehebrecherisch oder hurerisch mit den Weibern der Eingebornen erzeugt werden. Beachtenswerth ist auch die Zusammenstellung grade des בֶּן הַנֵּכָר mit dem סָרִים Jes. 56, 3. Ob das Wort aus מוּם und זָר (Hitzig zu Sach. 9, 6) zusammengezogen, oder aus מֵעַם זָר contrahirt ist, (Abr. Geiger, Urschrift und Uebers. der Bibel, Breslau 1857 S. 52), oder ob es von einem Verbo מָזַר, Arab. مذر *corruptus fuit*, abzuleiten, muss dahingestellt bleiben. Der Zusatz: „auch ein zehntes Geschlecht soll ihm nicht kommen“ ist s. v. a. auch ein noch so spätes, — daher in v. 4 עַד־עוֹלָם hinzutritt, und Neh. 13, 1 überhaupt blos עַד־עוֹלָם steht.

V. 4. Aus dem Gegensatze gegen Gottes Reichsstiftung gehn Ammoniter und Moabiter hervor, vergl. thr. 1, 10. Denn (v. 5) die zu Moses Zeit lebende Generation hat ihren Gegensatz offen genug an den Tag gelegt. Die hier erwähnten, leicht geringfügig erscheinenden Thatsachen, schlägt Moses deshalb so hoch an, weil sie nicht blos noch in ganz frischem Andenken standen, sondern auch, näher betrachtet, wirklich den entschiedensten Gegensatz gegen Israel als Volk Gottes an den Tag legten. Wie hart und gegen alle Sitte das Nichtzuvorkommen mit Brod und Wasser unter allen Umständen war, wurde schon zu 2, 29 hervorgehoben, wie sehr es auf Seiten derer, die sich als Verwandte zu beweisen gehabt hätten, mehr als blosse Versäumniss in sich schloss, erhellt hinreichend daraus, dass sich alsbald die Dingung Bileams damit verband. In und mit Bileam fluchten Israel die Moabiter selber: der Fluch aber war in seiner Weise das Feindlichste, was jedes Verhältniss aufhob. Schon von Gen. 12, 3 ab hatte, wie noch Bileam selbst Num. 24, 9 betheuern musste, auf denen, die Israel fluchten, Fluch gelastet. Moabiter und Ammoniter stellten sich durch ihr Betragen ziemlich nahe mit Amalek zusammen, vergl. zu c. 25, 17, und mit deshalb, weil Bileams Geschichte in dieser Beziehung so wichtig, für Jahrhunderte grundlegend wurde, dürfte sie Num. 22—24 eine so aus-

führliche Darstellung gefunden haben. Auf den Plural קִדְּמוּ folgt der Sing. שָׂכַר, weil beim Dingen nur der Moabiter, und zwar speciell der Moabitische König thätig war. — In v. 6: „Und der Herr, d. G., wollte nicht hören auf Bileam" etc. hebt Moses eigens hervor, wie sehr der Gegensatz gegen Israel zugleich einer gegen den Herrn und seine Stiftung war. Er war es um so bestimmter, als sich der Herr bereits so klar und kräftig als den Bundesgott Israels zu erkennen gegeben hatte, namentlich noch unmittelbar zuvor durch die Unterwerfung der beiden Amoriterreiche. — In v. 7, was es mit dem: „nicht soll kommen" etc. auf sich habe: „Du sollst dir nicht angelegen seyn lassen ihren Frieden und ihr Wohlseyn, so lange du lebst, nimmermehr!" דָּרַשׁ שָׁלוֹם, wie Jer. 38, 4 und Esther 16, 3, vergl. auch Ps. 38, 13. Grade deshalb, um der Heiden Heil zu ermöglichen, musste Irael für's Erste gleichgültig gegen dasselbe seyn. Aus dem ganzen Zusammenhang ist es klar, dass es sich um nichts weniger als um Rache, Wiedervergeltung handelt; dagegen zeugt auch auf's bestimmteste die Verordnung in 2, 9 f. Es handelt sich im letzten Grunde um den Gegensatz gegen Gottlosigkeit, ja gegen Gottfeindlichkeit, der auch durch das Gebot: „soviel an euch ist, habet mit allen Menschen Frieden", Röm. 12, 18 nicht aufgehoben wird. Eben deshalb aber kann Esra 9, 12 auf unser Gebot auch da Bezug nehmen, wo es sich nur um die den Verhältnissen nach nothwendige Ausschliessung der Ammonitischen und Moabitischen Weiber handelt.

V. 8 und 9. Nur wo kein genügender Grund auszuschliessen vorliegt, darf — da muss aber auch die Aufnahme vor sich gehn. Ganz naturgemäss hebt Moses vor allem nur die als aufzunehmende hervor, über die man am ersten zweifelhaft seyn konnte, die Edomiter, die sich fast nicht weniger als die Moabiter feindlich benommen, vergl. jedoch zu 2, 29, und die Egypter, die sich zu harten Herrn aufgeworfen hatten. Dass andere Heiden aufzunehmen seyen, verstand sich darnach von selbst. Dass noch die Brüderschaft mit den Edomitern in Anschlag gebracht wird, stimmt mit c. 2, 4 ff., überhaupt mit dem ganzen Verhalten Israels in Moses Zeit, vergl. Num. 20, 14 ff.; dass das bis daherige Verhältniss zu den Egyptern als ein zu Dank verpflichtendes gilt, stimmt damit, dass die Egypter im Einzelnen nicht immer so hartherzig gewesen waren, wie Pharao, dass sie vielmehr den Ausziehenden, die Gnade in ihren Augen gefunden, goldene und silberne Gefässe als ein Reisegeld mit auf den Weg gegeben

hatten. Allerdings aber würde eine spätere als Mosaische Zeit weder der edomitischen Brüderschaft, noch der egyptischen Gastfreundschaft zu gedenken gehabt haben, wie schon S. 81 hervorgehoben worden: vergl. auch Hengstenberg, die Bücher Mosis S. 233. Theodoret, quaest. 26 in Deut. sagt: *haec lex docet nos antiqui beneficii non oblivisci,* es lehrt aber noch vielmehr, dass man trotz aller Feindseligkeiten das Gute an den Gegnern anerkennen soll. V. 9. „Die Kinder, welche ihnen — nämlich den als גֵּרִים zum Judenthum übertretenden, vergl. S. 42 — geboren werden, das dritte Geschlecht, sollen ihnen in die Gemeinde des Herrn kommen.“ Sind die dritten Kinder gemeint, so wären es, s. zu 5, 9, die Urenkel: sind die Väter als erstes Geschlecht gezählt, so sind es die Enkel: so die Meisten. Erst die, welche vollständig in die Gemeinde aufgenommen worden, erfreuten sich der vollen Gemeinschaft, so dass sie sich mit Israelitinnen oder Israeliten verheirathen durften.

V. 10—15. Wenn sich Israels Gesammtheit auch äusserlich als solche zeigen, wenn sie im Felde zusammenleben muss, so muss man in Rücksicht auf sie die levitische Unreinheit noch sorgfältiger behandeln als sonst, v. 10—12, gewöhnliche Unreinlichkeit aber noch entschiedener vermeiden, v. 13—15. Der Sinn wider das Unnatürliche und Widrige würde in diesem Falle, wollte man nicht doppelte Vorsicht anwenden, ganz besonders zu leiden haben. Gegen Sommer (bibl. Abhandl. I S. 244), der hier Abweichungen von der älteren Gesetzgebung finden will, genügt schon diese Andeutung des speciellen Characters, den uns. St. hat. v. 10. „Wenn du als Kriegslager ausziehst wider deine Feinde, so hüte dich vor allem bösen Dinge.“ Was er mit דָּבָר רָע meint, erhellt aus v. 11—15. — v. 11. „So sich Jemand bei dir findet, der nicht rein ist, wegen eines nächtlichen Zufalls“, — מִקְּרֵה־לָיְלָה, der Accus. der nähern Bestimmung, vertritt einen kleinen Erklärungssatz, s. v. a. „und zwar wegen“ cf. Ew. §. 279[d]. So unbestimmt von Zufall darf Moses reden, weil durch die früheren Gesetze klar genug ist, was er meint. Mit Zugrundelegung einer arab. Wurzel: *ob fluxum nocturnum* zu erklären, ist man nicht berechtigt. „So gehe er hinaus ausserhalb des Lagers und komme nicht hinein in's Lager“, — v. 12. „Und wenn der Abend herbeikömmt“ — פְּנֹה עֶרֶב wie Gen. 24, 63: Ex. 14, 27 — „wasche er sich

in Wasser, und wenn die Sonne untergeht, komme er in's Lager hinein." Die leichtere Verunreinigung durch einen vorübergehenden Saamenerguss, von der schon Lev. 15, 16. 17 gehandelt ist, soll also in einem Heereszuge einen Tag lang dieselbe Folge haben, welche die schwerere durch einen dauernden Saamenfluss für die ganze Zeit der Krankheit hat, Num. 5, 2. Auf letzteres Gesetz sieht Moses hier sichtlich zurück. In der Wüste war trotzdem, dass Israel fortwährend im Lager lebte, dennoch ein milderes Verfahren möglich gewesen; da man lange nicht so nahe bei einander wohnte, wie in einem Kriegslager, also auch nicht so leicht der ekelhaften Berührung ausgesetzt war, war der Austritt nicht nöthig gewesen. Dort hatte er aber der Natur der Sache nach ein sofortiges Waschen verlangen müssen, hier kam es nur darauf an, dass der Verunreinigte gewaschen war, wenn er in's Lager zurückkehren wollte, vergl. Lev. 14, 8.

V. 13. Wie nachher der fleischgewordene Logos die Windeln nicht für zu gering gehalten hat, so verschmäht es auch hier das Wort Gottes nicht, bis zu den scheinbar geringfügigsten und sonst am liebsten gar nicht besprochenen Dingen hinabzusteigen. So lange sich in diesem Kleinsten und Aeusserlichsten die Rücksichtslosigkeit, ja Rohheit gegen die Gesammtheit noch immer mit am stärksten zu erkennen giebt, hat die Verordnung auch heute noch mustergebende Bedeutung, selbst wenn das Verhalten auf physischem Gebiete nicht mehr als Vorübung für das auf moralischem in Betracht zu ziehn seyn sollte. Dass Israel grade in Egypten in der vorliegenden Beziehung an Reinlichkeit gewöhnt war, lässt sich aus Herod. II, 36 schliessen. „Und ein Raum — יָד wie Num. 2, 17: Jes. 56, 5: 57, 8 et al., gemeint ist ein bestimmter Raum, damit nicht überall Schmutzerei entstehe, — soll dir sein ausserhalb des Lagers, und du sollst dort hin draussen hinausgehn." — v. 14. „Und ein Pflock soll dir seyn ausser deinem Geräth; und wenn du dich draussen setzen willst, sollst du damit graben und dich setzen und deinen Abgang zudecken." יָתֵד wird wie immer, so auch hier, ein blosser Pflock oder Holzscheit seyn; ein eigentlicher Spaten würde nicht als עַל־, sondern als בְּאָזֵן bezeichnet seyn. אָזֵן ist nicht der Gürtel (Alex. und Vulg.), sondern entspricht dem gewöhnlichen כְּלִי, wie das Chald. זֵינִין Waffen, beweist. — v. 15. Die Begründung: „Denn der Herr, d. G., wandelt inmitten deines Lagers, dich zu retten

und deine Feinde in deine Gewalt zu geben", cf. 20, 1. 4, will nicht andeuten, dass die Rücksicht nur eine auf den Herrn, nicht zugleich auch auf die Gesammtheit Israels seyn solle, — beides eignet sich gar nicht, in einen ausschliessenden Gegensatz zu treten — sondern warum Israel als Ganzes besondere Rücksicht verdient. Ausdrücklich folgt alsbald: „Und dein Lager ist heilig." Es ist durch den Herrn auch selber heilig, vergl. zu 7, 6. Das: „es ist heilig" ist aber s. v. a. es soll heilig gehalten werden, so dass das: und nicht soll er etwas, dessen man sich zu schämen hat, bei dir sehen, dass er sich von dir abwende, sehr guten Anschluss hat. עֶרְוַת דָּבָר wie c. 24, 1. Nicht der Unrath an sich, aber die Ehrfurchtslosigkeit wäre im Stande, den Herrn ebenso sehr zu verscheuchen, wie der Diebstahl Achans Jos. 7. Wie das Seyn des h. Geistes in der Kirche, Eph. 4, 29. 30 ist also auch das des Herrn selber in Israels Mitte ein sittlich bedingtes und vermitteltes.

V. 16—19. In den gewöhnlichen Verhältnissen muss sich die Rücksicht auf die Gesammtheit besonders auch dadurch beweisen, dass man Personen verworfener Art, geschweige als Mitbürger, nicht einmal anderweitig gewähren lässt. v. 16 und 17. Gewähren lassen soll man allerdings den Knecht, der sich vor seinem Herrn zu Israel rettet. Es muss dies Mal voran übertriebenem Eifer begegnet werden; nämlich nicht sowohl darüber, ob man sich auch nicht an fremdem Eigenthum versündige, als vielmehr, ob man nicht durch die Aufnahme des fremden Knechtes Israel verunreinige, konnte man bedenklich seyn. Das Eigenthumsrecht der Einzelnen hörte auch nach den Begriffen anderer Völker da auf, wo das des ganzen Volks zu Ende ging. Auch die Egypter hatten nach Her. II, 113 für aller Welt Sclaven ein Asyl eröffnet. Zudem dürfte sich wohl schwerlich ein Knecht zu Israel gerettet haben, wenn sich nicht sein Herr durch besondere Härte des Eigenthumsrechtes wirklich unwerth gemacht gehabt hätte. Das Moses den Sclaven eines heidnischen Herrn meint, erhellt sowohl aus dem: welcher sich zu dir rettet, als auch aus dem: er wohne . . . in einer deiner Städte in v. 17. Man soll den Knecht als Fremdling aufnehmen und demgemäss auch behandeln, nämlich nicht bedrücken, wie es schon Ex. 22, 20 vorgeschrieben worden, sondern vielmehr an Religion und Recht, so er will, s. S. 42, Theil nehmen lassen. — v. 18 und 19. Dagegen darf man keine Hure, oder Hurer, die sich einer Naturgottheit, besonders der Mylitta oder syrischen

Göttin zu Ehren prostituiren, dulden. Moses verbietet nur, dass von den Töchtern Israels keine קְדֵשָׁה, und von den Söhnen Israels kein קָדֵשׁ seyn solle. Dass man nämlich von aussen nichts dergleichen in sich aufnehmen solle, war schon mit der Aneignung fremden Götzendienstes, vergl. z. B. c. 13 untersagt, Die קְדֵשָׁה geht voran, weil sie wohl in den ältesten Zeiten noch häufiger vorkam; schon Thamar Gen. 38, 21 wurde dafür gehalten. Vergl. im Uebrigen Movers Phöniz. I S. 678ff. In der Königszeit nahm die religieuse Hurerei dennoch überhand, vergl. 1 reg. 14, 24: 15, 12: 22, 47: 2 reg. 23, 7: Hos. 4, 14: Jer. 3, 2 et al. — In v. 19 deutet sich der Grund des Verbots an. In Israels Bereich dürfen jene verworfenen Geschöpfe nicht geduldet werden, weil sie keinen Theil an Israels Mittelpunkt, am Herrn, haben. Will sich auch die Kedeschah etwa gar dem Herrn zu Ehren prostituiren, es darf kein Hurenlohn — denn das und nichts weiter wäre ihr Erwerb — in sein Haus kommen. אֶתְנַן זוֹנָה ist deutlich das, was sich die קְדֵשָׁה des vorigen v. geben lässt, um es ihrer Gottheit zu weihen, sey es nun ein Opferthier, besonders ein Ziegenbock, cf. Gen. 38, 17ff.: Tacit. hist. II, 2: Lucian, hetaer. VII, 1, oder ein Geldstück, Arnob. adv. gentes V p. 212: Clem. Alex. protr. p. 13. Nahe liegt es demnach, מְחִיר כֶּלֶב, Hundepreis, als Bezeichnung dessen, was sich der קָדֵשׁ zahlen liess, zu nehmen (s. J. Gerh., Cler., Rosenm., Movers l. c. S. 680 u. A.). Auch den Griechen drang sich das Hündische der männlichen Kedeschen so sehr auf, dass sie sie κυναίδους nannten. In der Apoc. 22, 15 heissen die Unreinen und Schaamlosen gradezu Hunde. Was Bochart gegen diese Auffassung (hieroz. I p. 796) einwendet, dass ein Gesetzgeber sich einer eigentlichen Ausdrucksweise bedienen müsse, trifft nicht, sobald man annimmt, dass die Bezeichnung Term. techn. geworden war, so sehr auch Spencer (II c. 36), Iken in den Dissertt. phil. theol., Dathe, Baumg. u. A. derselben Meinung gewesen sind. Das Verbot, einen Hundepreis im eigentlichen Sinn nicht in das Haus Gottes zu bringen, passt in diesen Zusammenhang, wo es sich nur um die Nichtduldung von Persönlichkeiten in Israels Mitte handelt, nicht. Zudem wäre dasselbe überflüssig. Der Hund galt als unrein, und was man für ihn einnahm, liess man von selbst aus dem Gotteshaus. Dass er dem Moloch geopfert wurde, Movers Phön. I S. 404, kann nicht in Betracht kommen. „Auf irgend ein Gelübde hin", nämlich wie es die Kedeschen zu thun pflegten,

s. die angef. St. Das לְ ist das der entfernteren Ursache, cf. Ew. §. 217[d.c].

V. 20 — 26.

V. 20 und 21. Unter den Pflichten, die der Einzelne gegen den Einzelnen, und zwar zunächst gegen den Gleichgestellten oder Höheren (den Herrn) hat, steht, wenn es Aushülfe oder Unterstützung gilt, Uneigennützigkeit oben an. Um möglichst vollständig zu seyn, fasst Moses nämlich die verschiedenen am öftesten vorkommenden Lagen in's Auge, in denen sich der Einzelne im Verhältniss zum Einzelnen befinden kann. Ueberall aber lässt er die Rücksicht auf die Person als das Motiv dadurch erkennen, dass er viel mehr denn sonst von אָח und רֵעַ redet, cf. S. 22. 23. v. 20. „Du sollst deinem Bruder nicht Zins auflegen, sey's Geldzins, sey's Fruchtzins, sey's irgend ein anderer Zins, der aufgelegt zu werden pflegt.“ Der in Israels einfachen Lebensverhältnissen begründete Umstand, der die nothwendige Grundlage dieses Verbots bildet, dass man nämlich nur in besonderer Noth an's Borgen dachte, verräth sich schon da, wo es zum ersten Mal aufgestellt wird, Ex. 22, 24: „wenn du Geld verleihst an mein Volk, das nothleidende, bei dir“, und noch bestimmter an der andern St., Lev. 25, 35 ff.: „wenn dein Bruder verarmt“ u. s. w. Allerdings aber sagte auch Cato: *foenerari est hominem occidere.* Und: *majores nostri sic habuere, edicta in legibus posuere, furem duplo condemnandum, foeneratorem quadruplo,* lib. de re rust. bei J. Gerh. In Beziehung auf den נֶשֶׁךְ אֹכֶל heisst es Lev. 25, 37: „auf Mehrung, מַרְבִּית, sollst du ihm nicht geben deine Speise, d. i. so, dass du dir statt eines Scheffels, mit dem du ihm aushilfst, etwa $1\frac{1}{4}$ zurückgeben lässest. Auf den Mitisraeliten beschränken das Verbot auch jene beiden Stellen, obwohl die unsere durch den folg. v. ausdrücklicher lautet: in Beziehung auf ihn sind offenbar auch die übrigen St. des A. T.'s zu verstehn, die in Anlehnung an den Pent. das Zinsnehmen auf's strengste verpönen, auch wenn sie sich nicht ausdrücklich darauf beschränken, cf. Ps. 15, 5; 37, 26: Prov. 28, 8: Ez. 28, 8. 13. 17: 22, 12. Der Satz des Hieron. zu Ez. 18: *in principio legis a fratribus tantum foenus tollitur, in propheta ab omnibus usura prohibetur, . . . in evangelio virtutis augmentum est praecipiente domino: foeneramini his, a quibus non speratis recipere,* hat eine gewisse Wahrheit, aber nicht Richtigkeit. — v. 21. „Dem Fremden sollst du Zins auflegen.“

Dieselbe Voraussetzung, dass Israel den Auswärtigen werde leihen müssen, wie c. 15, 3, vergl. v. 6 dort. Ueber den נָכְרִי vergl. zu 14, 21. Wie gerecht, ja billig es war, dem Fremden in diesem Falle zu versagen, was man dem Mitisraeliten gewährte, ergiebt sich aus dem Umstande, dass auch die Heiden, wenn sie Israel borgten, Zins genommen haben werden, dass also eine Ungleichheit entstanden wäre, durch welche heidnisches Vermögen zu verstärken gegen Israels Bestimmung lief. Zu מִשְׁלַח יָד vergl. zu 12, 7.

V. 22—24. Bei der Erfüllung dessen, wozu man sich dem Höherstehenden verpflichtet hat, kommt es auf *Eifer und Treue* an. Moses führt statt aller andern, die höher stehn, unmittelbar den an, der der Höchste ist, den Herrn: erst von ihm haben alle andern ihre Würde: was aber in Beziehung auf ihn gilt, *gilt* in Beziehung auf sie mit. Er redet vor allem vom Gelübde, weil man sich von ihm, als wozu man sich erst selber verpflichtet hatte, auch am ehsten wieder selbst freisprechen zu dürfen meinen konnte. Das *Gelübde* ist nach v. 22 an dem Gelobenden eine Sünde, nämlich wenn es nicht zur rechten Zeit bezahlt wird. Neben der Verbindlichkeit nach dem Geloben hebt Moses in v. 23 ausdrücklich auch die Freiheit vor demselben hervor, aber nur, um auf Grund der letztern die erstere in v. 24 desto entschiedener einzuschärfen. Eben weil man beim Geloben *alle* Freiheit hat, נְדָבָה in v. 24, muss man sich nach demselben für desto gebundener erachten. Auch die näheren Feststellungen in Num. 30 gehn überall davon aus, dass nur das, das aber entschieden gelten soll, wozu die nöthige Einwilligung vorhanden gewesen ist. v. 23. „*Und wenn du es unterlässest, zu geloben*", nämlich bei einer Gelegenheit, die das Gelübde nahe legt, חָדַל wie Num. 9, 13: 1 reg. 22, 6. 15: Ez. 2, 5. 7: 3, 11. 27 et al. — „*soll es nicht an dir Sünde seyn.*" — v. 24. „*Das wirklich ausgesprochene Wort*", — vergl. zu c. 8, 3: Moses lehnt sich an Num. 30, 3. 13 an; — „*sollst du halten und thun, wie du dem Herrn, d. G., gelobt hast in Freiheit.*" נְדָבָה wie Hos. 14, 5 et al., cf. Ew. §. 279ᶜ. Im Uebrigen vergl. zu 12, 6.

V. 25 und 26. Muss man sich unterwegs von Anderer Eigenthum sättigen, so darf man es allerdings, hat aber die Pflicht der Billigkeit zu üben. Nach dem Zusammenhang enthalten die Verse kein Recht der Armen, als sollten sie, so oft sie wollten,

von dem Eigenthum der Wohlhabenderen geniessen dürfen. Zu Grunde liegt allerdings der Gedanke, dass mit Gott zugleich auch überall die Seinigen ein gewisses Anrecht haben, wie die Armen, die viel bedürfen, nach ausdrücklichem Zugeständniss der Besitzer, so die Uebrigen ohne dasselbe: ein Gedanke, der sich ebensogut auch bei anderen Völkern, z. B. den alten Deutschen, so lange sie in Einfalt lebten, geltend gemacht hat. Die Hauptsache ist aber die Pflicht bei der Benutzung des Rechts. Den Weinberg grade und das Kornfeld erwähnt Moses, um Durst und Hunger zu berücksichtigen, den Weinberg stellt er voran, weil man vom Durst am ehesten überfallen werden kann. Mit Unrecht will Onk. die Aussagen auf die Arbeiter im Weinberg oder Acker beschränken; mit Recht dagegen nimmt Joseph. antiqu. IV, 8, 11 an, dass Wein und Korn alle andern Nahrungsmittel repräsentiren. v. 25. „So iss die Trauben nach deinem Verlangen, — נֶפֶשׁ wie 14, 26 — nach deinem Hunger; in dein Gefäss aber thue nicht davon.“ v. 26. „Wenn du kommst in das Saatfeld“ — קָמָה wie 16, 9 — „deines Nächsten, so pflücke Aehren“ — מְלִילָה wie Hiob 24, 24 von מָלַל *abscidit*, — „mit deiner Hand; eine Sense aber schwinge nicht über deines Nächsten Saatfeld.“

Cap. XXIV.

Bei der Aufzählung der Pflichten, die der Israelit selbst gegen die irgendwie von ihm abhängigen Personen zu erfüllen hat, folgt Moses auch im Einzelnen jenem so oft, vergl. noch c. 22, 13ff., und besonders für das Ganze unseres Abschnitts von c. 23 ab beobachteten Grundsatz der Anordnung, wonach er von dem noch am ehesten als Pflicht Anerkannten zu dem schwerer dafür Gehaltenen aufsteigt. Von der unmöglich zu läugnenden Pflicht gegen die Frau ausgehend, kömmt er von v. 10 ab auf die Rücksichts-, ja zum Schluss von v. 19 ab auf die reinen Wohlthätigkeits-Pflichten, die kaum noch Pflichten genannt werden können, für das Volk Gottes aber nichts desto weniger gesetzlich sanctionirt werden.

V. 1—4. Wenn Moses hier einfach dabei wäre, für den Fall, dass ein Weib ihrem Manne nicht gefällt, die Scheidung einzusetzen, dann allerdings würden die Pharisäer mit ihrem

Μωϋσῆς ἐνετείλατο Mtth. 19, 7, Thomas Aqu., Scotus, Durandus, zuletzt noch Bonfrerius mit ihrer Behauptung, er erlaube die Scheidung nicht als ein geringeres Uebel zur Vermeidung eines grössern, sondern heisse sie einfach vor Gott gut; Christus sey daher als ein neuer Gesetzgeber zu betrachten, — Recht haben. Da er aber nach dem ganzen Zusammenhang, der allein schon vor solchem Missverständniss hätte bewahren können, für die Scheidung als solche an uns. St. gar keinen Raum hat, da für ihn unter den Rechten der verschiedenen Persönlichkeiten nur das Recht der Ehefrau im Fall der Scheidung eigentlicher Gegenstand seyn kann, da zudem auch die Wendung, die seine Vorschrift in v. 3 und 4 nimmt, deutlich zeigt, dass es ihm nur darauf ankömmt, der aus der Scheidung so leicht resultirenden Herabwürdigung des weiblichen Wesens, die zugleich eine Entmenschlichung des Verhältnisses zwischen Mann und Frau ist, vorzubeugen: so behält Christus mit dem jenem ἐνετείλατο entgegengesetzten ἐπέτρεψεν und zwar πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν Recht. Statt die Scheidung zu befehlen, lässt Moses sie nur stehen, weil er sie mit den Mitteln seiner Gesetzesöconomie noch nicht aufheben kann, beschränkt und ordnet sie aber, nimmt sie zu dem auch grade denjenigen, die sich ihrer am ehesten bedienen möchten, den libidinösen, hurerischen Menschen in c. 22, 19 und 29 gänzlich, — und ist nach alle dem mit seiner Gesetzgebung im Gegensatz zu Sünde und Willkühr schon in ganz derselben Richtung begriffen, die nachher Christus bei seiner Explication des göttlichen Willens inne hält, ja will implicite schon dasselbe. Wie sehr seine Darstellung der ersten Ehe und ihrer göttlichen Institution den Saamen der ewigen göttlichen Wahrheit birgt, erhellt daraus, dass der Herr selber auf sie im Gegensatz zu den Pharisäern Mtth. 19, 8 zurückgehn kann. Dass es auf die Mosaischen Grundlagen hin eine ganz andere Entwicklung gab, als die pharisäische und rabbinische, in Folge deren R. Akiba schon dann die Scheidung erlaubte, wenn man eine andere Frau schöner fände, als die eigene, erhellt aus Mal. 2, 10—16. — Dass Moses in v. 1 den Scheidebrief gar nicht einsetze, sondern nur „als eine löbliche Sitte mit aufnähme“, dass das וְכָתַב noch mit zum Vordersatz gehöre, dass der Nachsatz und die eigentliche Verordnung erst in v. 4 folge (H. Mich., Baumg.), ist allerdings eine irrthümliche Annahme. וְכָתַב beginnt nach dem vorangegangenen וְהָיָה in ganz derselben Weise den Nachsatz, wie z. B. das וּפָקְדוּ in c. 20, 9 und das וְהָיָה in c. 20, 11; wäre es nicht schon

selber Vorschrift, so würde die Umständlichkeit der damit verbundenen Rede auffallen. Es ist aber so viel richtig, dass erst in v. 4 die Hauptvorschrift folgt und die Erklärung über die Bedeutung der vorhergehenden. „Wenn ein Mann ein Weib nimmt und zu sein eigen macht“ וּבְעָלָהּ wie וּבָא אֵלֶיהָ c. 22, 13 — „und wenn sie dann nicht Gnade findet in seinen Augen, weil er an ihr irgend etwas“ — so דָּבָר, vergl. Ew. §. 286[f] — „Schaamwürdiges findet, so schreibe er ihr einen Scheidebrief, und gebe ihn in ihre Hand und entlasse sie aus seinem Hause.“ Mit עֶרְוַת דָּבָר will Moses dasjenige bezeichnen, nicht, weshalb man eine Frau entlassen dürfe, sondern zu entlassen pflege. Allein dennoch hat es nicht jenen weiten Sinn, den Hillels Schule und die Pharisäer zu Christi Zeit darin fanden: κατὰ πᾶσαν αἰτίαν Mtth. 19, 3, oder καθ᾽ ἅς δηποτοῦν αἰτίας, Joseph. antiqu. IV, 8, 23. Es ist nicht etwas blos missfälliges, sondern etwas, dessen man sich schämt, und zwar nicht blos nach vereinzelter, sondern allgemein menschlicher Empfindung, wie nicht blos aus c. 23, 15, sondern aus dem durchgehenden Gebrauch von עֶרְוָה (Schaam oder auch, cf. Jes. 20, 4, Schande) erhellt. Das Hassen in v. 3 ist nicht dasselbe, was das Finden von עֶרְוַת דָּבָר hier, sondern ist die Folge davon. Eher als Hillel hätte Schammai Recht gehabt; denn er verstand nicht Ehebruch allein, der allerdings, weil mit dem Tode zu bestrafen, gar nicht gemeint seyn kann, sondern *rem turpem et indecoram,* z. B. auch *habitum indecorum, scissis ad nuditatem usque vestibus,* vergl. Mischna und Gemara, Gittin 9, 10: Seldeni uxor hebr. III c. 16—20, Buxtorf sponsal. et divort. p. 85 ff. 122 ff.: Lightfoot, hor. hebr. zu Mtth. 5, 31. 32: 19, 3: D. Mich. M. R. §. 250. Der Zweck des Scheidebriefs erhellt sowohl aus dem Anschluss von v. 2, als auch aus v. 4. Der Zweck war demnach nicht blos, dass der Mann vor einer leichtfertigen Verstossung bewahrt werden sollte, die bald wieder aufgehoben werden könnte, sondern vor allem sollte sich die Frau vermittelst desselben vor andern Männern als wirklich frei legitimiren (v. 2), gegen den ihrigen aber, wenn er später Ansprüche erheben möchte (v. 4), sicherstellen können. In der That sprechen noch die Formulare, die Fagius und Drusius aus ihrer Zeit anführen, die Erlaubniss, sich anderweitig zu verheirathen, ausdrücklich aus; Josephus aber sagt (antiqu. IV, 8. 23): γράμμασι μὲν περὶ τοῦ μηδέποτε συνελθεῖν ἰσχυριζέσθω. — Moses muss in v. 3 und 4 die Wiedervereinigung mit dem frühern Mann selbst für den Fall

verbieten, dass der zwischenein geheirathete stürbe, nicht blos um durch den Mangel an aller Aussicht auf sie das Verhältniss der Frau zu dem zweiten sicherer und reiner zu gestalten, sondern vielmehr noch, weil für Israels Verhältnisse und Anschauungsweise selbst auch solche Wiedervereinigung, geschweige denn jede andere, der Würde der Frau schaden müsste. Die Frau würde schon bei ihr zu sehr als ein Besitzthum erscheinen, das man bald von sich stossen, bald wieder in Anspruch nehmen könnte, das geschlechtliche Verhältniss zu ihr aber als ein solches, was von dem Zusammen- und Auseinanderlaufen der Thiere nicht viel verschieden wäre; vergl. die ausdrückliche Erklärung Jer. 3, 1: „entweiht werden würde das Land", zu welcher der Schluss unsers v.'s die Grundlage bildet, und Philo de legg. special. Die Scheidung ist ein Unglück, die Wiedervereinigung aber, nachdem bereits ein anderes Verhältniss eingegangen, wäre ein noch viel grösseres. Dass die letztere nur dann eintreten dürfe, wenn die Frau sich noch nicht an einen andern Mann hingegeben hat, deutet sich nach den Worten: „ihr früherer Mann darf sie nicht wieder zum Weibe nehmen" durch den Zusatz an, „nachdem sie verunreinigt ist", nämlich durch den Saamen eines andern Mannes, vergl. 2 Sam. 11, 4. Ueber die Hithpael-Form הֻטַּמָּאָה mit dem passiven Vocal in der ersten Silbe vergl. Ew. §. 133[a]. Der letzte Punkt zeigt wieder einmal recht significant, wie hoch sich die Mosaische Gesetzgebung, trotzdem sie bei ihrem Volke wesentlich dieselben Anschauungen in Betreff des Weibes vorfand, über die bessten heidnischen erhob. Lycurg, Solon und Numa erlaubten es nach Plutarch den Männern in ihrem Volk, ihre Weiber zu vertauschen. Cato überliess nach demselben sein Weib Martia, mit der er Söhne gezeugt hatte, als sie schwanger war, seinem Freund Hortensius, und nahm sie wieder zu sich, nachdem derselbe sie bei seinem Tode zur Erbin eingesetzt hatte.

V. 5. Soll man nach 20, 7 den, der sich verlobt hat, vom Kriegsdienste freilassen, damit man sein Bewusstseyn von der Heiligkeit des Lebens an den Tag lege, so soll sich der Neuvermählte der Freiheit von allen öffentlichen Lasten erfreuen, — „nicht soll auf ihn kommen (nämlich eine Last) in Betreff irgend einer Sache"; לְ wie z. B. 1 reg, 10, 23, vergl. Ew. §. 217[d] S. 483; „frei soll er seyn" (נָקִי, ohne dass man etwas weiteres von ihm verlangen darf, wie Gen. 24, 41: Num. 32, 22: 1 reg. 15, 22) „in seinem Hause ein Jahr lang", —

nicht aus irgend welchen Nützlichkeitsrücksichten, oder weil er ein schlechter Krieger seyn würde, sondern wie der Zusammenhang lehrt, und der Anschluss der folgenden Worte bezeugt, damit er sein Weib erfreue. Der Zweck ist wahrlich gross und würdig genug, wenn man all die Sorgen und Nöthen bedenkt, die Eheleute schon ohne öffentliche Lasten in ihrer ersten Zeit zu haben pflegen, namentlich auch all die Verlegenheit, der die junge Frau ohne ihren Mann in der neu eingerichteten Wirthschaft ausgesetzt seyn würde. Das Gesetz ist eine einfache Folge der Achtung, deren sich das Weib als menschliche Persönlichkeit trotz aller Verachtung von seiten des Volks bei dem Herrn und Moses erfreut, vergl. c. 21, 10ff.: 22, 13ff.

V. 6. Neben dem Weibe bedenkt Moses schon hier den auf Pfand borgenden, also ärmeren Schuldner, auf den er in v. 10—13 noch einmal zurückkömmt. Hat man aber das Gesetz der Anordnung erkannt, so fällt die Verwunderung (z. B. von Clericus) über das Auseinander der betreffenden Verordnungen weg. Während er hier noch eine Härte zu verbieten hat, die von allen als eine ganz unbillige anerkannt werden musste, verhält es sich v. 10—13 anders. „Nicht soll man zu Pfand nehmen die Mühle oder den Mühlstein; denn Seele (Leben) würde man zum Pfand nehmen.“ Das וְ vor רֶכֶב s. v. a. „oder“, wie häufig bei Verneinungen. Der Sinn ist: weder die ganze Mühle, noch auch den einen Stein, ohne den der andere überflüssig wird. Wie 20, 19 der Mensch selbst, so wird hier die Seele, d. i. das Leben, mit dem identificirt, wovon es abhängt. Zu so grosser Härte konnten die Verborgenden nur deshalb fortschreiten, weil die Armen in einfachen Lebensverhältnissen oft nichts anderes, als was zur Nahrung und Kleidung unumgänglich nöthig ist, haben. Wie in v. 12 und 13 werden auch schon Ex. 22, 25. 26 Kleider als Pfänder erwähnt; vergl. auch Hiob 22, 6: 24, 7. 8: Am. 2, 8: Prov. 20, 16: 27, 13: dann auch der Ochs der Wittwe Hiob 24, 3: in v. 9 sogar das Kind des Dürftigen. Vergl. D. Mich. M. R. III §. 150. Den Römern war es verboten, die zum Pflügen nöthigen Ochsen oder den Pflug als Pfand wegzunehmen, vergl. Grot. zu uns. St.

V. 7. Moses kömmt auf den, welchen Jemand in Abhängigkeit von sich gebracht hat. „So man Jemand stiehlt von seinen Brüdern, den Kindern Israels weg,“ — es handelt sich also um einen Israeliten, — „und sich gewaltthätig gegen ihn nimmt“, — הִתְעַמֵּר wie 21, 14, — „und ihn

verkauft, so soll man's mit dem Tode büssen." Moses nimmt Ex. 21, 16 wieder auf, wo er zugleich die eine Art, in der der Verbrecher seiner That überführt werden kann, nämlich wenn der Verkaufte in der Hand des Verkauften gefunden wird, berücksichtigt hatte. Vergl. auch 1 Tim. 1, 10: Apoc. 18, 13. Die Athener hatten ebenfalls die Todesstrafe für den Menschenräuber, Xen. memor. I, 2, 62: Demosth. Philipp. I p. 53 et al. Bei den Römern verfiel nach der Lex Fabia sogar auch der Käufer, wenn er gewusst hatte, was er kaufte, dem Tode, sobald der Unglückliche ein Freier war.

V. 8 und 9. Weiter finden hier auch die Priester Berücksichtigung. So sehr sie auch von der einen Seite zu den höherstehenden Personen gehörten, die den Herrn vertreten, vergl. zu c. 18, so theilten sie doch nichtsdestoweniger von der andern die Lage der abhängigen, namentlich sofern sie von dem leben mussten, was ihnen die Frömmigkeit der Uebrigen zukommen liess. Nur wenn sie wirklich als Vertreter des Herrn, als Träger seines Gesetzes und Willens anerkannt wurden, nicht blos im Gericht, vergl. 17, 9 ff., sondern auch bei dem, was recht eigentlich entscheidend war, bei der Opferung und Abgabenentrichtung, konnten sie ihre Abhängigkeit ertragen. Moses ermahnt daher: „Hüte dich bei der Plage des Aussatzes, Acht zu geben gar sehr und zu thun nach allem, was euch die levitischen Priester lehren werden; wie ich ihnen geboten habe, sollet ihr Acht haben zu thun. Schon die Alex. und Onkel. und so auch J. Gerh., Ad. Osiand., Cleric., Rosenm. und viele Andere verstehn: in der Plage des Aussatzes, als verlange Moses nur strengen Gehorsam in Betreff der Aussatzgesetze Lev. 13. 14. Aber wozu das in diesem Zusammenhang? in Betreff des Aussatzes hatten zudem die Priester nichts zu lehren; sie hatten nur zu urtheilen und zu handeln. Zudem passt v. 9 zu solcher Auffassung nicht. Die Ermahnung, dessen zu gedenken, was der Herr der Mirjam that, nämlich als sie sich wider den Träger des göttlichen Gezetzes auflehnte, Num. 12, 10 hat nur dann Sinn, wenn in v. 8 zu verstehn ist: hüte dich um der Plage des Aussatzes willen, nämlich eingedenk dessen, dass sie dich treffen könnte, wie sie einst Mirjam getroffen hat. So schon richtig die Vulg.: *observa diligenter, ne incurras;* dann Luther und H. Mich. Dass bei dem: „was sie dich lehren werden" zu ergänzen ist: „nach dem Gesetze des Herrn", cf. c. 17, 11, deutet sich durch das Folgende noch ausdrücklich an. Das: „wie ich ihnen ge-

boten" sieht auf das in den vorigen Büchern gewöhnliche: „rede zu Ahron und seinen Söhnen" zurück.

V. 10—13. Zwei neue Vorschriften in Betreff der auf Pfand Leihenden, vergl. zu v. 6, durch besondere Zartheit ausgezeichnet. Die erste in v. 10 und 11: „Wenn du ausleihest deinem Freunde ein Darlehn von irgend etwas", — הִשָּׁה mit בְּ wie c. 15, 2, — „so komme nicht in sein Haus, dass er sein Pfand verpfände", — vergl. עָבַט 15, 6, — v. 11. „Draussen sollst du stehn, und der Mann, dem du leihest, bringe zu dir das Pfand draussen hinaus" will verhindern, dass der Ausleihende nicht alsbald im Bereiche des von ihm Borgenden als ein Herr und Eigenthümer auftrete, der nur auswählen brauche, was ihm gefällt. Nicht er, sondern der von ihm Borgende soll mit vollem Eigenthumsrechte das Pfand bestimmen. Wenn's ihm nicht genug dünkt, so kann er draussen mehr fordern. Dass ihm aber der Schuldner ein genügendes Pfand verweigern werde, lässt sich nicht denken. Wahrscheinlich lieh man selten vor dem Empfang des Pfandes aus. Zuweilen mochte man es allerdings erst einige Zeit nach dem Verborgen für nöthig halten, sich durch ein Pfand sicher zu stellen, vergl. Hiob. 22, 6. Bei den alten Deutschen gab es einen Gatter-Zins, der nur vor der Thür gefordert werden durfte (Grimm's deutsche R. A. S. 75. 389). Sonst aber zeichnet sich das A. Test. Gesetz auch hier wieder vor griechischem und römischem vortheilhaft aus. — Die zweite Vorschrift in v. 12 und 13, welche Ex. 22, 25. 26 wieder aufnimmt: „Und wenn er ein nothleidender Mann ist, so sollst du nicht auf seinem Pfande liegen", v. 13. „Wiedergeben sollst du ihm das Pfand beim Untergang der Sonne und er liege auf seinem Oberkleide und segne dich", — geht von dem Armen, der noch Haus und Besitzthum, auf den Aermeren, der fast nichts mehr hat, über und zielt darauf ab, das Pfand nehmen bei ihm gänzlich abzustellen. Moses kann dem Ausleihenden nicht das Recht absprechen, auf das, was irgend entbehrlich ist, Ansprüche zu machen; aber das nur am Tage entbehrliche morgens zu verlangen, um es Abends zurückgeben zu müssen, musste lästig seyn. Der ärmere Orientale benutzt noch heut sein Oberkleid zugleich als Hülle in der Nacht, Shaw, Reise S. 196 und Niebuhr, Arabien, S. 64. שַׂלְמָה ist aus Ex. 22, 25; in v. 26 dort steht dafür שִׂמְלָה, vergl. Gen. 9, 23: Ex. 12, 34. Ueber den Schluss-

satz: „und es wird dir Gerechtigkeit seyn", s. zu 6, 25. Die Uebertretung unseres Gebots wird Am. 2, 8 gerügt.

V. 14 und 15. Der Lohnarbeiter wird hier ebenso wie Lev. 19, 13, nur noch eindringlicher in Schutz genommen. „Du sollst nicht einen Lohnarbeiter, nothleidend und arm, drücken, mag er von deinen Brüdern oder deinen Fremdlingen seyn, welche in deinem Lande, in deinen Städten sind." גֵּר collectivisch. v. 15. „An seinem Tage sollst du ihm seinen Lohn geben und nicht soll über ihn untergehn die Sonne." Das Suff. von עָלָיו bezieht sich auf den Lohn: über ihn, während er noch unbezahlt ist; denn auch das folgende noch nimmt diese Beziehung. „Und auf ihn, — nämlich den Lohn, — richtet er sein Verlangen." נָשָׂא נֶפֶשׁ wie z. B. Ps. 25, 1: 86, 4: Jer. 22, 37. Mit dem objectiven Moment, dass man es ihm leicht unmöglich macht, zu existiren, deutet sich zugleich das subjective an, dass man die berechtigte Hoffnung auf's bitterste täuscht. Moses sucht in dieser Weise und durch den Zusatz: „und nicht rufe er über dich zum Herrn" etc., vergl. zu 15, 9, in einem Punkte, in welchem es immer ganz besonders noth gethan hat, besonders eindringlich zu seyn: noch Jacobus c. 5, 4 hat von dem nicht bezahlten Lohn zu reden, der gen Himmel schreit. Was aber von dem Vorenthalten, gilt natürlich wo möglich noch mehr von dem Verkürzen desselben, und dem sehr analogen Herunterdrücken der Preise für Handwerkerwaaren. Uebrigens scheint es auch Löhner gegeben zu haben, die sich nicht tageweis, Mtth. 20, 8, sondern auf längere Zeit verdangen, und demgemäss auch wohl erst nach Verlauf derselben Lohn erwarteten, vergl. Jes. 16, 14: 21, 16.

V. 16. Die Väter zugleich mit (עַל, vergl. c. 22, 6) den des Todes für würdig befundenen Söhnen, und umgekehrt, sterben zu lassen, lag in Israel bei der Erkenntniss des organischen Zusammenhangs der Familien, des Volks u. s. w. und der durchgreifenden göttlichen Strafweise, vergl. zu c. 5, 9, ganz besonders nahe. Wiederum aber musste die hohe Achtung vor der menschlichen Persönlichkeit als solcher, wie sie uns namentlich in unserm Abschnitt von c. 23, 20 ab entgegentritt, überall da, wo es sich um menschliches Gericht handelte, das rechte Gegengewicht halten. Gesetze, wie die bei den Persern, wonach mit dem Verbrecher zugleich leicht seine ganze Verwandtschaft sterben musste, cf. Esth. 9, 13. 14, Amm. Marcell. XXIII, 6, und die bei den

Macedoniern und Römern, wonach mit einem Majestätsbeleidiger zugleich seine Verwandten dem Tode verfielen (Curt. VI c. 11 und bei J. Gerh. S. 1487), waren auf Alttest. Boden nicht wohl möglich. Wenn bei Bannvollstreckungen jung und alt zugleich, vergl. Jos. 7, 24f.: Iud. 20, 48: 21, 10, wenn wegen der Sünde Sauls an den Gibeoniten noch nach seinem Tode einige aus seiner Familie 2 Sam. 21, 1. 8. 9 getödtet wurden, so handelte es sich dabei nach Analogie von c. 13, 15 vielmehr um ein göttliches als menschliches Gericht. Grade nach einem Königsmorde wurde unser Gesetz in Anwendung gebracht, 2 reg. 14, 6: 2 Par. 25, 4. Und selbst in Betreff des göttlichen Gerichts wurde falschen Auffassungen vorgebeugt, Jer. 31, 30: Ez. 18, 20.

V. 17 und 18. Fremdling, Waise und Wittwe müssen sich, wie Moses theilweis Ex. 22, 20: Lev. 19, 33. 34 und in uns. Buch schon c. 10, 19 hervorgehoben hat, vergl. auch 27, 19, der Gerechtigkeitspflege, cf. 16, 19, die Wittwe, deren Recht zu beugen, noch 27, 19 mit dem Fluche belegt wird, muss sich speciell auch der Schonung beim Auspfänden ganz besonders erfreuen; jeder in Israel muss milde gegen sie seyn, weil jeder in seinen Vätern in Egypten ihre Niedrigkeit und ihr Elend an sich selbst erfahren hat: derselbe schöne Grund wie 10, 19 und Ex. 22, 20: Lev. 19, 34. Vergl. zu 5, 15 und 15, 15. Die Uebertretung des Verbots s. bei Amos c. 2, 7: 5, 12.

V. 19—22. Fremdling, Waise und Wittwe, die nicht ein unmittelbares Verhältniss zum Lande des Herrn haben, und doch in ganz besonderer Weise seine Schutzbefohlenen sind, wie schon aus dem zu den beiden vorigen vv. Bemerkten erhellt, müssen sich eines mittelbaren Verhältnisses erfreuen, müssen durch die Wohlthätigkeit der Uebrigen mit geniessen. Zu den Verordnungen in den vorigen Büchern, 1) dass man ein Feld nicht ganz aberndte, vielmehr den Rand davon stehn lasse, Lev. 19, 9: 23, 22, 2) dass man nicht die liegen gebliebenen Halme und Aehren selber sammle, Lev. 19, 9, 3) dass man auch im Weinberge keine Nachlese anstelle, Lev. 19, 10, — fügt Moses daher zuerst noch in v. 19 eine neue, sinnige hinzu. Man solle es, wenn man eine Garbe vergisst, so ansehn, als habe sie der Herr zurückbehalten, um sie seinen Pfleglingen zuzuwenden. Dann macht er, was für den Weinberg gelten sollte, in v. 20 auch für die Oelpflanzung geltend. „Wenn du deinen Oelbaum abklopfst, so sollst du nicht die Zweige hinter dir her — hinter deinem ersten Abklopfen her — absuchen.“ חָבַט bezeichnet das Abschlagen

der noch nicht ganz gereiften Oliven mit Stangen, vergl. Jes. 27, 12, also dasselbe wie נֹקֶף Jes. 17, 6. Nicht ganz gereift gaben die Oliven ein feineres Oel. Da man aber mit den Stangen nicht überall hinreichte, blieben einige übrig, die nur durch das Abschütteln der Zweige gewonnen werden konnten, vergl. Jes. 17, 6. פֵּאֵר hier hängt mit פֻּארָה Zweig, Jes. 10, 33 zusammen. Die Verordnung in Betreff des Weinbergs nimmt er einfach wieder auf, aber um in v. 22 den für Israel so mächtig bestimmenden Schluss von v. 18 noch einmal beizusetzen.

Cap. XXV.

Die Pflichten gegen diejenigen, welche noch mehr als die blos Hülfsbedürftigen in den Willen Anderer hingegeben sind, bilden die höchste Spitze der Gesetzespredigt. Moses bedenkt zuerst den dem Gericht v. 1—3, dann den der Zwangsarbeit, v. 4, zuletzt den dem Tod Verfallenen v. 5—10, fügt jedoch der letzten Vorschrift noch einen Anhang bei v. 11 und 12, um dann mit zwei allgemeinen, correlaten Vorschriften zu schliessen.

V. 1—12.

V. 1—3. Die allgemeine Ermahnung zur Gerechtigkeit ist nur Grundlage fürs Folgende. Man soll Recht geben dem, der Recht hat, und schuldig sprechen den Schuldigen. So צַדִּיק, cf. 1 reg. 8, 32: Prov. 17, 15, und רָשָׁע cf. Ex. 2, 13: 23, 7: Num, 35, 31. — v. 2 und 3. Wenn dann der Schuldige der Schläge werth befunden wird — ein Sohn des Schlagens s. v. a. der Prügelstrafe verfallen, — so soll ihn allerdings der Richter sich hinstrecken lassen, und man soll ihn vor ihm (dem Richter) schlagen, wie es seine Schuld erfordert, mit einer bestimmten Zahl (von Schlägen). So wurden auch in Egypten Männer und Knaben platt auf den Boden niedergelegt und oft an Händen und Füssen festgehalten, und zwar immer in Gegenwart einer Gerichtsperson, vergl. bei Wilkins. II S. 41, und Rosell. II, 3 S. 274. 278. Welche Vergehungen die Richter der körperlichen Züchtigung für werth erachten durften, lässt sich eher aus 2 Cor. 11, 24 schliessen, wonach sie St. Paulus fünfmal zu erdulden hatte, als aus c. 22, 18 und Lev. 19, 20, wo schwerlich (an der letzten St. nach Knobel für die Weibsperson) unsere Strafe ge-

meint ist. In Folge des jus talionis, vergl. c. 19, 19 ff., wurde sie wahrscheinlich besonders auch da angewandt, wo sich Jemand an der Person eines Andern schwer vergriffen hatte, ausserdem vielleicht zur Bestrafung von Diebstahl u. dergl., den der Schuldige nicht zu erstatten im Stande war. Vergl. Jos, antiqu. IV, 8, 21 und den talmud. Tractat Maccoth. Vor dem Richter soll die Strafe executirt werden, damit alles nach Recht und Ordnung zugehe. Dass sie nach der alt-israelitischen Anschauung ebensowenig entehrend gewesen sey wie nach derjenigen der Römischen Soldaten, dass Josephus, der sie für eine höchst schimpfliche hält, einer mehr modernen Vorstellung folge, schliesst D. Michaelis (M. R. V §. 239) nur auf Grund der hier mit Unrecht herbeigezogenen St. c. 22, 18 und Lev. 19, 20. Es fehlte obwohl an dem modernen Begriffe der Ehre, dennoch keineswegs an der Erkenntniss der im innigen Verhältnisse zu Jehovah begründeten Würde auch der Leiblichkeit, vergl. c. 14, 1. Das göttliche Gesetz will aber, dass, wo man sich seiner Würde entkleidet hat, auch der trügerische Schein derselben aufgehoben werde. Es will die körperliche Züchtigung, weil es sittlichen Ernst und Wahrheitssinn will. — v. 3. Die Hauptsache aber in diesem Zusammenhang ist: man soll auch in dem Schuldigen noch das Menschenrecht achten. „Vierzigmal mag man ihn schlagen, aber nicht mehr, damit nicht, wenn man fortfährt ihn zu schlagen darüber hinaus mit vielen Schlägen, verächtlich werde dein Bruder in deinen Augen.“ Die die Strafe auflegen, sollen auch in dem Bestraften noch ihren Bruder anerkennen. Die Schuld des Einzelnen musste schon auf Alttestamentlichem Boden an die Schuld Aller erinnern, vergl. c. 21, 1—9. Der Sinn ist schwerlich: man solle nicht auf einmal mehr als 40 Schläge geben, dürfe aber die Execution mehrere Male wiederholen. Vielmehr: entweder 40 Schläge genügen, oder es ist eine andere Strafe zu bestimmen. Daran, dass וְנִקְלָה s. v. wäre als: damit nicht blutrünstig werde (D. Mich. l. c. und Dathe), ist nicht zu denken, vergl. c. 27, 16: Jes. 16, 14. D. Michaelis, der nicht begreifen kann, dass das Mehr oder Weniger der Schläge auf die Verächtlichkeit Einfluss haben sollte, würdigt es nicht, dass der Schuldige bei einem willkührlichen Mehr als zu sehr in den Willen der Menschen hingegeben, dass er bei der bestimmten Zahl als immer noch von Gott selbst berechtigt und geschützt dastand. Schon die Vierzigzahl als solche ist in dieser Beziehung bedeutungsvoll. Sie kennzeichnet Demüthigung,

Versuchung und Umwandlung als aus göttlicher Machtvollkommenheit verhängt. Die Sündfluth steigt 40 Tage und Nächte, Gen. 7, 12; die Israeliten müssen 40 Jahre in der Wüste zubringen, Moses muss 40 Tage und Nächte ohne Speise und Trank auf die Gesetzestafeln warten, cf. c. 9, 9. 18, die Wöchnerin muss sich 40 Tage zu Hause halten, Lev. 12, 1 ff.; den Niniviten wird eine Busszeit von 40 Tagen angesetzt, Jon. 3, 4, Ezechiel soll 40 Tage die Missethat des Hauses Juda tragen, Ez. 4, 6; nur weil 40 die von Gott selbst geordnete Zahl war, fasten Elias und Christus selber 40 Tage und 40 Nächte, 1 reg. 19, 8: Mtth. 4, 2. Vergl. Bähr II S. 490. Die späteren Juden thaten also in dieser Beziehung nicht gut, dass sie aus Aengstlichkeit, sie könnten leicht einen Schlag zuviel geben, allmählich 40 weniger einen zum Gesetz erhoben, 2 Cor. 11, 24: Jos. antiqu. IV, 8, 21.

V. 4. Das Gesetz: „Du sollst dem Ochsen bei seinem Dreschen nicht das Maul verbinden", müsste in diesem Zusammenhange, wo es sich durchgehends um Pflichten gegen Personen als solche handelt, ja müsste schon unter allen Umständen auffallen — ob sich der Ochs während der Arbeit satt fressen darf, oder vor und nachher, ist für die göttliche Gerechtigkeit ohne Zweifel ziemlich gleichgültig — wenn es nicht auch sonst Mosis Art wäre, die Pflichtleistung gegen die Menschen durch die entsprechende gegen die Thiere anzudeuten und vorzuüben, vergl. zu 22, 6. 9. Mit dem Ochsen, der da drischt, sind demnach, wie es auch St. Paulus 1 Cor. 9, 9 behauptet und 1 Tim. 5, 18 voraussetzt, ohne dass die Worte deshalb symbolisch gedeutet werden dürften, zugleich und vorzüglich alle diejenigen, besonders Menschen bedacht, welche für Andere so sehr in Anspruch genommen sind, dass ihnen für sich selber zu sorgen keine Zeit bleibt. חָסַם, wovon מַחְסוֹם Ps. 39, 2 Zaum, heisst den Mund verbinden oder auch einfach verschliessen, Ez. 39, 11. Die sich selbst bei den Ungarn (vergl. Döbels Wanderungen I S. 21), aber auch schon bei den Egyptern (Hengstenb., die Bücher Mosis S. 234) und sonst vielfach findende Sitte, das Korn entweder austreten, oder durch einen darüber hingezogenen Dreschschlitten aushülsen zu lassen, wird vielfach in der h. Schrift vorausgesetzt. Nach Plinius und Columella (s. bei Grotius zu uns. St.) war der Ochs auch bei den Römern so gut daran, wie es Moses verlangt; in Aleppo und Marocco ist er es noch gegenwärtig, vergl. Shaw, Reisen, S. 221, Russel's Naturgesch. von Aleppo I S. 50, Hoest's Nachrichten von Fez und Marocco S. 129.

V. 5—10. Das Leviratsgesetz schliesst sich an eine Sitte an, die schon in der Patriarchenzeit in der erwählten Familie herrschte, vergl. Gen. 38, 8. Wie mächtig dieselbe auch nachher noch in Israel war, erhellt daraus, dass über das Gesetz hinaus nicht blos der Bruder, sondern, wenn es keinen gab, sogar der nächste Verwandte des Verstorbenen in Anspruch genommen, die Ehepflicht als eine dem Goel mit aufliegende betrachtet wurde, vergl. Ruth 4, 5 ff. Im N. T noch wird ihre Beobachtung Mtth. 22, 24 vorausgesetzt. Ebensosehr findet sie sich bei andern Völkern, z. B. bei den Mongolen (du Halde, descript. de la Chine IV p. 48), den Circassiern (Olearius, Persian. Reisebeschr. S. 417), bei den Drusen (Volney, Syrien II S. 74), ja selbst bei den Athenern (Potter, griech. Archäol. I S. 159). Obwohl sie aber überall auf wesentlich denselben Grundlagen, nämlich auf dem Mangel eines klareren Blickes in die Ewigkeit der Einzelperson und dem darin begründeten Verlangen, in den Nachkommen fortzuleben, ruhte, wie sowohl aus Gen. 38, 8, als auch aus v. 6 hier klar ist, — so gewann sie doch in Israel nothwendig höhere Bedeutung. Israels Streben für die Erde war durch die ihm auf Erden verheissene, ja schon angebahnte Zukunft geheiligt. In den Nachkommen fortleben hiess hier der hohen Zukunft und Vollendung mit entgegenreifen, welcher der Bund mit dem Herrn, welcher auch seine Institutionen und Segnungen nothwendig zustrebten, gänzlich ausgetilgt zu werden, so dass auch nicht einmal Name und Gedächtniss für die Geschlechter der Vollendungszeit übrig blieben, konnte nur als eine besondere Strafe des Himmels angesehn werden, cf. Ps. 9, 7: 109, 15: Hiob 18, 17. Daraus erklärt es sich, dass das Alttestamentliche Gesetz, wie sehr auch sonst gegen die Heirathen in der Verwandtschaft gerichtet, dennoch um dieser Rücksicht willen eine Ausnahme macht, ja sogar die Wittwe des ohne Nachkommen gestorbenen Bruders für denselben aufzutreten verpflichtet. Nur muss es natürlich auch hier das Recht der Persönlichkeit achten; es kann den überlebenden Bruder zur Verheirathung mit der Wittwe nicht gradezu zwingen wollen, tritt vielmehr mit einer verhältnissmässig geringen Strafe grösseren Benachtheiligungen entgegen.

In v. 5 und 6 zunächst die Pflicht des überlebenden Bruders. „Wenn Brüder zusammen wohnen und der eine von ihnen stirbt, ohne dass er einen Sohn hat.“ Das „zusammen“ will nicht sowohl eine Bedingung hervorheben — es war ohne Zweifel das gewöhnlichste, dass die Brüder in einem Ort blieben, —

als vielmehr die Andeutung geben, dass die im Folgenden verlangte Liebeserweisung ohne grosse Umstände möglich zu seyn pflegt. Allerdings aber wird immerhin für Ausnahmefälle, wo Jemand für eine von der seinigen fern liegende Wirthschaft hätte mitsorgen müssen, die Ausnahme gesichert. „Ohne, dass er einen Sohn hat", — s. v. a. kinderlos; denn hätte der Verstorbene auch nur eine Tochter gehabt, so wäre durch sie die Fortsetzung seines Hauses und seines Namens nach Num. 27, 4 gesichert gewesen. Ein ihm vom Bruder nachgeborener Sohn wäre erb- und daher bedeutungslos gewesen. Die Alex. richtig: σπέρμα δὲ μὴ ᾖ αὐτῷ, die Vulg.: *absque liberis*. „So soll das Weib des Gestorbenen nicht nach aussen an einen fremden Mann kommen, ihres Mannes Bruder soll über sie kommen" — nämlich als Mann und Haupt, cf. Gen. 19, 31, — „und sie sich zum Weibe nehmen und ihr Mannesbruderpflicht thun," Lev. 18, 16 war die Geschlechtsgemeinschaft mit der Mannsbruderfrau untersagt. Dass das Gesetz auch auf jeden nächsten Verwandten, falls es an einem Bruder fehlte, bezogen wurde, erhellt aus Ruth 3, 9: 4, 1 ff., obwohl sich der Ausdruck יָבָם dort nicht gebraucht findet. Die Worte lauten aber zu allgemein, als dass sie (mit J. Gerh., Pfeiffer dub. vex. zu uns. St. gegen Bonfrère) auf die nicht verheiratheten Brüder beschränkt werden dürften. Zudem kann die Pflichtehe kaum anderswo recht üblich werden, als wo nebenher als Hauptehe die freie Platz hat. — v. 6. „Und dĕr Erstgeborene, welchen sie gebären wird, soll stehn auf dem Namen seines verstorbenen Bruders", — nicht als ob er nach demselben benannt werden sollte, vergl. dagegen Ruth 4, 17 und Perizon. dissert. VII Leyden 1740; er soll den Namen und das Gedächtniss dadurch lebendig erhalten, dass er Besitz und Recht von ihm ableitet, cf. Ruth 4, 5: Gen. 38, 8. 9. „Und nicht soll sein Name aus Israel ausgelöscht werden", wie z. B. der Name Obeds, des Sohnes Simeons Gen. 46, 10 (Ex. 6, 15), der in der Aufzählung Num. 26 nicht mehr vorkömmt, cf. Ruth 4, 5. 10.

In v. 7—10 die Pflicht der überlebenden Wittwe, wenn der Mannsbruder sie, seine יְבִמְתּוֹ verschmäht. Sie soll's (v. 7) den Aeltesten anzeigen: „er will mir nicht Mann'sbruderpflicht thun." So sollen ihn (v. 8) die Aeltesten rufen lassen, dass er's öffentlich erkläre, und sich der Schmach aussetze, die ihn sowohl von seiten der Schwägerin (v. 9), als auch von seiten

der Gemeinde (v. 10) treffen muss. Es soll jedenfalls das äusserste dessen versucht werden, was in diesem Fall zulässig ist, um ihn geneigt zu machen. Seine Schwägerin soll (v. 9) seinen Schuh von seinem Fuss abziehn. Wer unbeschuht gehn muss, gleicht einem Aufgestörten und Ausgetriebenen, vergl. Jes. 20, 3. 4, besonders wenn ihm ein Anderer den Schuh ausgezogen hat. Nach Ruth 4, 7 pflegte man vordem in allen Lösungs- und Tausch-Angelegenheiten seinen Schuh selbst auszuziehn, und dem, welchem man etwas überliess, zu geben, um die Sache dadurch festzumachen. Aehnlich auch bei den Germanen, Grimms deutsche R. A. S. 156. Die Wittwe soll es also öffentlich documentiren, dass sie ihrem Mannsbruder, weil von ihm verschmäht, das Anrecht auf sie und das Gut ihres Mannes, das er bis zur Volljährigkeit des zu erwartenden Sohnes, besessen haben würde, entziehe. Ohne Zweifel stand es ihr frei, sich und ihr Gut dem nach ihm nächsten Verwandten zuzubringen. Dazu soll sie ihm dann auch in's Gesicht speien, und zwar um anzudeuten, dass er sich durch Pflichtversäumniss eine allerdings nicht geringe Verächtlichkeit zuziehe. Dass יָרְקָה hier speien, nicht schelten, und בְּפָנָיו in's Angesicht, nicht in seiner Gegenwart, bedeutet, erhellt auf's bestimmteste aus Num. 12, 14, und wird auch durch die alten Vers. (nur der Cod. Vatic. und Canonici's Mspt. haben ἐμπτύσεται — das Oxforter Mspt. ἐμπτύσει — nicht εἰς, sondern κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ, Jonath. קדמוי) bezeugt; dass das Anspeien zum Zeichen der Verachtung vorkam, geht nicht blos aus Num. 12, 14, sondern auch aus Jes. 50, 6: Mtth. 26, 6. 7: 27, 30 hervor. Endlich soll sie ihn gewissermaassen als ein Abschreckungsbeispiel hinstellen: „sie soll antworten“ — wegen ihrer Handlungsweise, wenn auch nur stillschweigends, befragt, — „und sprechen, so soll man thun dem Mann, der das Haus seines Bruders nicht baut.“ Die Versäumniss, wenn man das Haus des Bruders nicht baut, wurde ebensosehr verdacht, als es, vergl. Ruth 4, 11 gepriesen wurde, wenn man es that. — v. 10. „Und genannt werde“ — Moses erlaubt es nicht blos, sondern ermuntert dazu, so dass man es gewiss nicht unterlassen haben wird, — „sein (und der Seinen) Name in Israel: Haus des Schuhberaubten.“ Die Benennung ist schimpflicher als das blosse „Haus der Barfüssigen“ seyn würde. Der Schimpf liegt darin, dass ihm der Schuh nicht blos fehlt, sondern von einem andern, und zwar von einer Frau, die ihn noch dazu

anspeien durfte, abgezogen ist. Ueber die Constructionsweise „ausgezogen dem Schuh nach“ s. Ew. §. 288[b].

V. 11 und 12. Anhangsweise und zur rechten Ergänzung und Beschränkung folgt noch ein gewisser Gegensatz zum zuletzt Vorhergehenden. Allerdings auch dann, wenn der Mann im Hader mit einem andern in Noth geräth, mag sein Weib für ihn mit eintreten, vergl. Ex. 21, 22. Allein hat sie eben das Recht erhalten, dem ihrigen, wenn er verstorben, soviel an ihr ist, Fortpflanzung zu sichern, so muss es ihr doch ebenso entschieden verwehrt werden, die Fortpflanzungsfähigkeit des Gegners ihres Mannes zu gefährden. Dass das: „und greift nach seinen Schaamtheilen“ in diesem Sinne aufgefasst seyn will, erhellt sowohl aus dem Anschluss an das Vorherige, als auch aus der harten Strafe in v. 12: „so sollst du ihre Hand abhauen; dein Auge soll kein Mitleid haben.“ Die Unzüchtigkeit als solche kann hier ebensowenig, als sie es im Gesetze sonst ist, das eigentliche Vergehn seyn.

V. 13—19.

Die letzte, höchste, und umfassendste Forderung, in welche Moses diese Pflichtenlehre auslaufen lässt, kann auf der einen Seite, nämlich im Verhältniss der Bundesglieder zu den Bundesgenossen, v. 13—16, nur das gewöhnlichste und scheinbar geringfügigste fordern, die Gerechtigkeit im Handel und Wandel: das gewöhnlichste und alltäglichste ist hier das wichtigste; in Betreff ihrer wird, so wenig es auch wahr seyn soll, am meisten gesündigt; durch den Mangel an ihr werden vielleicht am meisten Seufzer verursacht. Der Mammon ist durchweg ein Mammon τῆς ἀδικίας. Zu vergleichen ist, wie auch Johannes der Täufer grade das alltäglichste als das nöthigste hervorhebt, Luc. 3, 10. Die Grundlage zu v. 13—16 findet sich schon Lev. 19, 35. 36; Beziehungen darauf haben Prov. 16, 11: 20, 10. 23: Ez. 45, 10 statt: die Nichtbeobachtung haben die Propheten Amos c. 8, 5: Mich. 6, 10f. zu rügen. — v. 13. „Es soll dir nicht seyn in deinem Beutel zweierlei Stein.“ Die Steine oder Gewichte wurden also in einem Beutel geführt; אֶבֶן וָאָבֶן, zweierlei Stein, will sagen, grössere für den Fall, dass man kaufen, kleinere für den Fall, dass man verkaufen will, wie לֵב וָלֵב Ps. 12, 3, zweierlei Herz, eins für den Freund, eins aber auch für seine Feinde. v. 14. Ebensowenig zweierlei Epha, als Getreidemaass. —

v. 15. Vielmehr „ein richtiger Stein und Gerechtigkeit soll dir seyn“ — Lev. 19, 36 daher einfach „Gerechtigkeitssteine“ und „Gerechtigkeitsepha.“ שָׁלֵם s. v. a. ganz, von dem nichts ab-, zu welchem auch nichts hinzugethan ist, cf. 27, 6. Einen besondern Nachdruck hat es, dass Moses die Verheissung, mit der die erste Decalogtafel abschliesst, auch auf die Erfüllung dieser der zweiten Tafel zugehörigen Pflichten setzt: „damit lang währe dein Leben“ etc., vergl. zu 5, 16; und fast noch grössere, dass er v. 16 das gewaltige: „denn ein Greuel des Herrn, deines Gottes, ist jeder der dieses thut, der Frevel thut“, was sich gewöhnlich nur von den religieusen Uebertretungen findet, z. B. 27, 15, auch auf diese Sünden als letztes Siegel aufdrückt. Die Römer verurtheilten den, der Gewichte und Maasse verfälschte, zu doppeltem Schadenersatz, ja exilirten ihn, vergl. J. Gerh. S. 1546.

V. 17—19. Auf der andern Seite aber, nämlich im Verhältniss der Bundesglieder zu ihren geschworenen Feinden, muss Moses zum Schluss als ein nicht minder wichtiges Moment die entschiedenste und kräftigste Feindschaft verlangen. So hat auch der Christ, wie entschieden auch immer Liebe zum Herrn und zu den Brüdern, ebenso entschieden doch auch Hass gegen den Satan und seine Bosheit zu üben. So wenig die Weltentwicklung ohne den Dualismus von Himmel und Hölle endigen kann, ebensowenig auch die Gesetzesentfaltung ohne diesen Dualismus von Liebe und Hass. Hat der Christ aber zu bekehren, so Israel, weil es nicht bekehren kann, zu vernichten, vergl zu c. 2, 25 und 7, 2. Ausser den Canaanitern hatten sich des Vernichtungsgerichts vor allen andern die Amalekiter schuldig gemacht. Obwohl ihrer Abstammung nach grade am meisten zur Freundschaft gegen Israel verpflichtet — vergl. über ihre edomitische Abkunft Hengstenb. II S. 302 ff. und Kurtz II S. 237 — obwohl auch durch die Thaten des Herrn an Israel in Egypten und im rothen Meer — cf. Ex. 15, 14. 15 und c. 18 — zu besonderer Achtung noch auf's Neue aufgefordert, waren die Amalekiter dennoch die ersten, die den Kampf mit Israel aufnahmen, und zwar grade da, wo dasselbe sein erstes grosses Ziel, die Geburtsstätte seines Bundes mit dem Herrn, den Sinai, eben zu erreichen im Begriff war, vergl. Ex. 17, 8 ff., und dazu in einer mehr meuchlerischen als ehrenhaft kriegerischen Weise, vergl. v. 18 hier. Sie, die Israel noch in den letzten Momenten von seinem hohen Ziele, das Bundesvolk des Herrn zu werden, zurück-

halten wollten, bildeten zunächst den directesten Gegensatz zu Jethro und denjenigen der Midianiter, die alsbald heranzogen, um Israel und seinem Gotte Anerkennung zu weihen (Ex. 18), eigneten sich demnach aber auch mehr, als irgend ein anderes Volk, im Unterschied von den freundlicher gesonnenen die sich in entschiedener Feindschaft abschliessenden Heiden ganz im Allgemeinen zu repräsentiren, gleichsam wie zur Andeutung dess, was dereinst in der Prophetenzeit Edom im Ganzen seyn sollte. Selbst Bileam Num. 24, 20 nannte Amalek den Erstling der Heiden, — die Erstlingsfrucht repräsentirt die übrigen; der Herr selber aber sprach sofort Ex. 17, 14 das Verdammungsurtheil: vertilgen will ich das Gedächtniss Amaleks unter dem Himmel weg. Dass Moses auf Grund dessen, was der Herr thun oder gethan haben wollte, irgendwo im Gesetze Israels Thun in Anspruch nahm, war eine nothwendige Folge: dass er es hier thut, beweist, dass auch das letzte Glied seiner Gesetzgebung unentbehrlich in der Kette der übrigen ist. — v. 17. „Gedenke dess, was dir Amalek that", . . . v. 18. „Der dir begegnete auf dem Wege und den Nachtrab von dir angriff, — זנב wie Jos. 10, 19, — all die Geschwächten hinter dir her, während du müde und matt warst, und fürchtete nicht Gott", — den durch seine Thaten an dir mächtig bezeugten, vergl. Ex. 15, 14: 18, 1, — v. 19. „und wenn der Herr, d. G., dir Ruhe geschafft vor allen deinen Feinden ringsum — vergl. zu 12, 10 — so vertilge das Gedächtniss Amaleks unter dem Himmel weg." — Die Beziehung der letzten Worte auf Ex. 17, 14 ist deutlich. — „Vergiss nicht" nämlich des nach v. 17 zu Gedenkenden. Die Ausführung des Befehls, sobald Israel unter seinem ersten Könige zur Ruhe zu kommen anfing, s. 1 Sam. 15, 1 ff.

Cap. XXVI.

Indem die erste der beiden Verordnungen, durch welche Moses schliesslich die Beobachtung des Gesetzes im Ganzen zu befördern sucht, Jeden an seinem Theil auffordert, die zu Anfang des Ganzen (c. 2 und 3) als Grundlage des Bundeslebens geltend gemachte Bundesgnade als eine auch für ihn vorhandene anzuerkennen, ordnet sie ein Dankgebet an (in v. 1—11), —

indem die zweite Jeden an seinem Theile veranlasst, von seinem bei Genuss der Bundesgnade geleisteten Gehorsam Rechenschaft zu geben und auf Grund dess um neuen Segen zu bitten, schreibt sie ein Bittgebet vor (in v. 11—15). Als das letzte und höchste also will das Gesetz das Gebet, als die Seele, die allein dem Leibe des äussern Gesetzeswerkes Leben und Werth verleihen kann, will es das sich auf Grund der Bundesgnade aufbauende innerliche Verhältniss zum Herrn, den Umgang und das Gespräch mit ihm. So wird denn aber die Bundesgnade wachsen müssen, damit auch die daraus hervorquellende Seele des Bundeslebens mächtiger werden könne. Statt an seinem Ende die Wege Gottes beschliessen zu wollen, weist das Gesetz grade an ihm auf den Anfang von etwas Neuem und Grösserm hinaus.

V. 1—11.

V. 1—3. Das Bekenntniss der Bundesgnade soll sich an die Darbringung der Erstlinge anschliessen. Moses verlangt (bei Gelegenheit einer der Festwallfahrten, cf. 16, 17, am wahrscheinlichsten am Laubhüttenfeste) eine Darbringung nicht aller Erstlinge am Ort des Heiligthums, sondern eines Theils. v. 2. „So nimm von den Erstlingen." Dass alle Erstlinge dort hätten abgeliefert werden sollen, ist von vornherein nicht wahrscheinlich. Die Priester, die anderswo wohnten, hätten nur die Mühe gehabt, sie wieder wegzuschaffen. Der Theil, der dort dargebracht wurde, documentirte, — ähnlich wie die Zehntenmahlzeiten, — die Beziehung des Ganzen zum Herrn hinlänglich. Ihm gesellte sich zudem leicht eine Erstlingsmincha bei, Lev. 2, 14f. Dazu kömmt, dass Ex. 23, 19: 34, 26, wo das Bringen nach dem Hause des Herrn angeordnet wird, in der That nicht von den Erstlingen überhaupt, sondern nur von רֵשִׁית בִּכּוּרִים von den Erstlingen (Repräsentanten), der ersten Früchte die Rede ist. Moses verlangt aber nicht einmal von allen Erstlingen einen Theil, sondern nur von denjenigen von den Früchten des Landes, vergl. zu 18, 4. Daher sie denn auch in einem Korbe Platz finden; טֶנֶא wie 28, 5. 17. Denn es kömmt (v. 3) vor allem nur auf ein Bekenntniss in Betreff des Landes an. „Und komm zu dem Priester, welcher in diesen Tagen seyn wird", — nicht zum Hohenpriester, dessen es nicht bedarf, sondern zu irgend einem, der dann grade bereit sein wird, Gaben entgegen zu nehmen, vergl. zu 19, 9. „Und sprich zu ihm; ich habe heut dem Herrn, d. G., kundgethan", oder das Bekenntniss

abgelegt, nämlich thatsächlich durch die Darbringung der Erstlinge; — „dem Herrn“, weil es dem Menschen nicht abgelegt zu werden braucht; der Priester ist nur als Sachwalter Gottes nöthig. „Dass ich in das Land gekommen bin“, s. v. a. auch an meinem Theil an der Bundesgnade Antheil und Genuss erlangt habe. Das Land kömmt, wie auch der Relativsatz: welches der Herr unsern Vätern geschworen hat, zeigt, als das, was der Bundesgott seinerseits zu geben hatte, damit die Bundesgemeinde auch ihrerseits verpflichtet wäre, in Betracht.

V. 4—10. Das nur unbestimmt Angedeutete soll man alsdann bestimmter und ausdrücklicher darlegen. v. 4. Den Korb soll der Priester daher seiner eigentlichen Bestimmung gemäss vor dem Altar des Herrn niedersetzen. Erst von dort kann er ihn für sich in Beschlag nehmen. — v. 5. Das kurze Bekenntniss aber soll der Darbringende nach allen Seiten hin weiter ausführen. Er soll namentlich hervorheben, dass sowohl der Stammvater als auch seine ersten Nachkommen in grosser Noth gewesen sind, dass demnach sowohl die Mehrung des erstern zum Volk, als auch die Belehnung der letztern mit dem Lande, auf's klarste als allein aus Verheissung und Gnade hervorgegangen, als Gottes Wunderthat dastehn. Zu vergleichen ist, wie auch Hoseas c. 12, 13—15 auf jene Thatsachen in ganz entsprechender Weise zurückschaut. „Als Aramäer war mein Vater in Gefahr.“ Die Erklärung von Onkel., Jonath., den Arab., Luth. u. A.: „der Aramäer (Laban) wollte zu Grunde richten meinen Vater“, als wäre אַבַּד eine Aphelform, ist wohl nur durch das etwas auffällige אֲרַמִּי veranlasst. Jacob, der nach dem Folgenden gemeint ist, heisst deshalb so, weil die erwählte Familie erst in ihm von Aram und den Gefahren daselbst vollständig loskam. Und mit ihm grade soll die Rede beginnen, nicht blos weil er als der Namengebende der eigentlichste Stammvater geworden ist, cf. Jes. 43, 27, sondern noch mehr, weil die Mehrung der Familie zum Volk am unmittelbarsten grade mit ihm, dem dem Untergang Nahen, zusammenhing. אֹבֵד heisst er, weil was in Gefahr umzukommen ist, gewissermaassen umzukommen beginnt, cf. Hiob 29, 13: Ps. 119, 176: Prov. 31, 6. Zur Sache vergl. Gen. 31, auch 35, 3: Hos. 12, 13. Das: „und zog nach Egypten hinab und pilgerte dort“ ist dem: „als Aramäer“ sehr correlat; s. v. a. der einen Gefahr kaum entronnen, ging er der andern entgegen. Vergl. Ps. 105, 13: sie zogen von Volk zu Volk. Es gab noch

nirgends ein Plätzchen, das er hätte das seinige nennen und mit Sicherheit geniessen können, geschweige denn ein ganzes Land, wie Canaan. Wie sehr auch die ganze Erde Gottes war, war doch kein Plätzchen darauf für seine Anbeter übriggeblieben. „Bestehend in wenigen Männern“, in 70 Seelen, wie es 10, 22: 28, 62 heisst. Gen. 34, 30 sagt Jacob selber וַאֲנִי מְתֵי מִסְפָּר, cf. Ps. 105, 12. „Und er ward dort zu einem Volk gross, stark und viel“, — zu einem verhältnissmässig grossen, cf. Ex. 1, 7. 9. 11. Dass dasselbe an sich noch schwach war, cf. c. 7, 1, bleibt, wie sich auch in v. 7 andeutet, nichtsdestoweniger stehn. — Mit v. 6 geht die Rede zum zweiten Moment, der Landesertheilung über. Von Neuem führte der Weg durch Trübsal zur Herrlichkeit. „Und es behandelten uns die Egypter böse“; — הֵרַע mit dem Accus., wie Num. 16, 15, sonst vielfach mit לְ, auch in der Parallelst. Num. 20, 15. — v. 7. „Und wir schrien zum Herrn, dem Gott unserer Väter“, — cf. Ex. 2, 23, — „und der Herr erhörte unsere Stimme, und sah an unser Leiden, und unsere Noth und Drangsal. — v. 8. „Und der Herr führte uns aus Egypten mit starker Hand“, . . . cf. 4, 34. — v. 9. „Und brachte uns an diesen Ort und gab uns dieses Land, ein Land fliessend von Milch und Honig“, cf. c. 6, 3. — v. 10. „Und nun siehe habe ich gebracht die Erstlinge der Früchte der Erde, welche du mir gegeben hast o Herr!“ — Der abschliessende Zusatz: „und sollst sie niederlegen vor dem Herrn, d. G., und anbeten“ geht nicht auf einen neuen Act, als sollte der Redende während des Gebets den Korb in der Hand behalten (Cler. und H. Mich.), sondern ist s. v. a. und so sollst du etc. — v. 11. In Anschluss an das Bekenntniss der Gabe soll dann auch das des Genusses statt finden, was wesentlich denselben herrlichen Inhalt hat, cf. zu 12, 7.

V. 12—15.

Die Rechenschaft, dass man beim Genuss der Bundesgnade Gehorsam geleistet habe, und die Bitte um Segen soll man in specieller Beziehung auf den Zehnten im je dritten Jahre thun. In diesem Jahr, wo keine Zehntenmahlzeiten anzustellen waren, vergl. 14, 28. 29, trat diese Rechenschaftsleistung als einiger Ersatz dafür ein. v. 12. „Wenn du den ganzen Zehnten deines Eingewinnstes im dritten Jahr, dem

Zehntjahr, gezehntet und dem Leviten, dem Fremdling, der Waise und Wittwe gegeben hast, so dass sie gegessen haben in deinen Thoren und satt geworden sind", v. 13. „So sprich vor dem Herrn, d. G." לְעַשֵּׂר ist den Vocalen nach Inf. in Hiph., für לְהַעְשֵׂר, vergl. Ew. §. 131[b] und §. 238[d]. Ganz analog ist בַּעְשֵׂר Neh. 10, 39. Da sonst aber durchgängig das Piel gebräuchlich ist, liegt die Annahme nahe, dass eigentlich die Form לְעַשֵּׂר und בְּעַשֵּׂר den Ausgangspunkt bildet, dass also לַ und בַּ wie sonst in die Punctation des Artikels, so hier in die des ע eingetreten sind. So erklärt sich zugleich das Zere im Infin. constr. am einfachsten. Ueber das: „den ganzen Zehnt", „im je dritten Jahr" und „im Zehnt-Jahr", vergl. zu 14, 28. Dass man nicht construiren darf; „so gieb", dass der Nachsatz vielmehr erst mit v. 13 beginnt, cf. zu 14, 29, erhellt einfach aus 14, 28. 29. Was man nämlich in den andern Jahren zu Zehntenmahlzeiten verwandte, in dem dritten aber über den eigentlichen Zehnten hinaus mit abzahlte, wird dort, und demgemäss ohne Zweifel auch hier, unter כָּל־מַעְשַׂר mitbefasst. Wenn man also im dritten Jahr bei den Festfeiern, besonders beim Laubhüttenfest vor dem Herrn erscheint, ohne, wie gewöhnlich Zehntenmahlzeiten anstellen zu können, auf die mit Dankopfern und freiwilligen Spenden verbundenen Mahlzeiten beschränkt, so soll man ebenda — לִפְנֵי יְהוָה wie z. B. 12, 7: 16, 11 et al. — öffentlich bekennen, dass es nur, weil man nach Gottes Gebot verfahren, nicht aus andern Gründen am Zehntenmahl fehle. — „Ich habe getilgt das Gott Gehörende aus dem Hause und habe es auch gegeben dem Leviten etc. nach all deinem Gebot"; הַקֹּדֶשׁ, das was Gott (und seinen Personen) zu heiligen ist, ist wie eine Schuld gedacht; denn בִּעֵר ist nicht einfach wegthun, sondern durch Vertilgung. In dem Zusatz: „nicht habe ich etwas von deinen Geboten übertreten oder vergessen", ist zunächst allerdings gemeint: etwas von den betreffenden Geboten. Es ist aber nicht zu vergessen, dass mehr oder weniger alle Gebote, die Art, wie man die Bundesgnade des Herrn verwalten soll, betreffen, dass also in den betreffenden die übrigen indirect mit berührt werden. Das Gesetz will nun solch Bekenntniss sichtlich nicht deshalb, damit sich der Tugendstolz brüste, sondern damit man um so mehr Veranlassung habe, gehorsam zu seyn. Es will statt der Ruhmrederei eine Rechenschaftslegung. Es setzt voraus, dass

das Volk Gottes das Gesetz einigermaassen halten könne, aber noch mehr, dass es zum Ungehorsam hinneige. — v. 14. „Nicht habe ich in meinem Leide davon gegessen, und nicht vertilgt davon im unreinen Zustande, und nicht gegeben davon um eines Todten willen.“ Wenn irgend welche, muss die superstitiöse Verwendung des Heiligen in Abrede gestellt werden. Das Heilige eignete sich ganz besonders dazu. Es genügt nämlich weder Luthers Erklärung: „Gottes Opfer soll fröhlich, rein und heilig seyn, darumb soll nichts in Traurigkeit davon gegessen, nichts in Unreinigkeit davon genommen, nichts den Götzen oder Todten davon gegeben sein“ (so wesentlich auch Bonfrère, mit Beziehung auf Lev. 7, 20); noch auch die andere: ich habe nicht aus Armuth oder aus Unwillen, Anderen mittheilen zu sollen, selber gegessen, habe auch nicht das Heilige unrein gemacht oder sonst wie profanirt (s. bei J. Gerh.). Man kann freilich auch nicht mit Spencer (de leg. Hebr. rit. II, 24, 1) den von ihm so sehr beliebten, aber durch nichts angedeuteten, unmittelbaren Gegensatz gegen Götzendienst annehmen, und zwar gegen den egyptischen Gebrauch, die Erstlingsfrüchte trauernd der Isis zu opfern (Diod. I, 13), und den Osiris als einen Gestorbenen (מֵת) zu beweinen. Man muss verstehn: ich habe nicht etwa in meinem Leide, durch einen nicht von Gott geordneten, also auch nicht ihm geltenden Genuss, wie er 12, 7 verordnet ist, die über mich waltende Unglücksmacht zu versöhnen gesucht. Besonders leicht konnte sich solcher Aberglaube an das Trauerbrod anschliessen, was man bei Gelegenheit eines Todesfalls zu essen pflegte, cf. 2 Sam. 3, 35: Hos. 9, 4: Jer. 16, 7. 8: Ez. 24, 17. Ebenso dann: ich habe mich nicht im unreinen Zustande — בְּ, als ein Unreiner, vergl. Ew. §. 299ᵇ, — durch Mitverunreinigung oder völlige Vertilgung des Zehnten (so auch Aben-Esra) von der mich verunreinigenden Krankheitsmacht zu befreien unternommen. Dieser Sinn wird deutlich durch das letzte Glied gegeben: ich habe nicht bei einem Todesfalle — לְמֵת wie 14, 1 — den Zehnten als Trauerbrot vertheilen, oder etwa gar dem Todten als eine Mitgabe darreichen lassen, um dadurch der Todesmacht einen Gefallen zu thun; wie sehr man dieselbe auf dem Gebiet der Naturreligion versöhnen zu müssen meinte, s. zu 14, 1. Die spätere jüdische Sitte, dem Todten Lebensmittel mit in's Grab zu geben, auf welche vielleicht schon die Uebers. der Alex.: οὐκ ἔδωκα ἀπ' αὐτῶν τῷ τεθνηκότι geht, dürfte allerdings aber noch einen andern Aberglauben zur Grund-

lage haben. — v. 15. Nur, wer sich so in Gehorsamsgemeinschaft mit dem Herrn weiss, kann und darf — der soll aber auch — immer neuen Segen über Volk und Land erbitten. Ein gewisser Gehorsam ist ebensosehr wie eine gewisse Erfahrung der Gnade nöthig, wenn ein lebendig gläubiges Gebet aufsteigen soll. „Schaue herab von deiner heiligen Wohnung vom Himmel, und segne dein Volk Israel und das Land" etc. Obwohl der Glaube den Herrn in besonderer Weise im irdischen Heiligthum gegenwärtig weiss, muss er ihn doch auch weiter hinaus im ganzen Himmel wissen, cf. Jes. 63, 15. Denn nur so kann er seinem ganzen Volke allenthalben segnend gegenwärtig seyn. Vom Himmel quellen die Segensströme, die allein das Land fruchtbar machen können, vergl. 11, 10. 14f.: Lev. 26, 3.

V. 16—19.

Zum Schluss der Bundesforderungen hebt Moses noch recht bestimmt hervor, warum es sich dabei handelt. v. 16. Der Herr befiehlt Israel seine Gesetze an, damit es sie von ganzem Herzen und von ganzer Seele halte, cf. zu 6, 5. Darin liegt aber, einerseits (v. 17), dass das Volk den Herrn dazu annimmt, dass er ihm zu Gott seyn solle, und dass es in seinem Wegen gehn wolle. Andrerseits (v. 18), dass der Herr das Volk dazu annimmt, dass es ihm zum Eigenthumsvolke sey. Wenn auch bei הֶאֱמִיר, was schon die Alex. durch annehmen, εἵλου, εἵλατο, die Vulg. *elegisti, elegit,* und ebenso Onk. giebt, keine andere Bedeutung als: „sprechen" zu Grunde liegt, so ist doch die Erklärung von Ges. im Thes.: den Herrn machst du sprechen (geloben), unmöglich. Weder gelobt in v. 17 der Herr; — das „zu seyn dir zu Gott", so oft es auch als etwas von Gott verheissenes vorkömmt, muss hier im Zusammenhang mit dem folgenden dennoch als das vom Volk gewollte gefasst werden, cf. Gen. 28, 21; — noch gelobt in v. 18 das Volk; sondern grade umgekehrt. Man muss bei jener Voraussetzung annehmen, dass הֶאֱמִיר, reden machen, ein Term. techn. geworden sey für: zum Bündniss auffordern, oder contrahiren; also statt geloben machen, vielmehr selber geloben: ganz ähnlich wie das griech. ἐπερώτημα im juristischen Sprachgebrauch statt Frage Gelöbniss bedeutet. Schon der Syrer hat einfach: *dixisti, dixit.* Es dürfte aber im Hiph., wie die Rabbinen behaupten, die andere Bedeutung der Wurzel bewahrt seyn, die sich in אָמִיר Gipfel und im Arab. Verbum *(imperare, praecipere)*

erhalten hat, so dass der Sinn ist: erheben, wie wahrscheinlich Saad. und der Pers., bestimmt aber Ar. Erp. und Gr. Ven. annahmen: ein Sinn, der sich durch seine Angemessenheit, namentlich auch in v. 18, — vergl. in Betreff des: „dass du ihm seyst zum Eigenthumsvolke“ zu 7, 6 — wohl empfiehlt. — v. 19. „Und dass er dich mache zum höchsten über alle Völker, welche er gemacht, zum Ruhme (nämlich: sich) und zum Namen und zur Zierde.“ Israels Erhebung, vergl. auch 28, 1, musste um so mehr Veranlassung für Alle werden, den Herrn zu rühmen (in diesem Sinn ist der v. deutlich Jer. 33, 9 genommen), als sie zuletzt als eine von vornherein auf Alle abzielende offenbar werden musste: s. zu 10, 14. Den auf die Zukunft hinausschauenden Propheten ist uns. Stelle besonders werth: cf. Jer. 13, 11: 33, 9: Jes. 62, 7: Zeph. 3, 19. 20. „Und dass du seyst ein heiliges Volk dem Herrn, d. G., wie er dir geredet“, s, zu 7, 6.

Cap. XXVII.

Das 27ste Cap. ist einerseits noch ein Anhang zum Bisherigen; es verknüpft mit der allgemeinen Forderung des Gehorsams zwei Mal speciellere Anordnungen, zuerst in v. 1—8 die, das Gesetz auf Steinen zu verzeichnen, die Steine auf dem Ebal aufzustellen und daselbst einen Altar zu erbauen, sodann in v. 9—26 die andere, schon c. 11, 29—32 gestellte, auf dem Garizim und Ebal Segen und Fluch auszurufen. Durch die Verkündigung von Segen und Fluch leitet es aber andrerseits schon ganz zum Folgenden, zu den Resultaten des Bundesverhältnisses über.

V. 1—8.

Mit der allgemeinen Forderung, allen Geboten des Herrn zu gehorchen, hebt Moses in v. 1 deshalb an, weil die specielle, die er folgen lassen will, eigentlich keine andere ist, als die, die Willigkeit solchen Gehorsams zu erklären. „Moses und die Aeltesten Israels“, cf. zu 1, 1 S. 98. Warum hier die Aeltesten, während in v. 9 die Priester, s. zu 9. In v. 2—4 zunächst die Bearbeitung und Aufstellung der Steine. v. 2. Die Zeitbestimmung: „an dem Tage, wo ihr über den Jordan ziehet in das Land“ etc., kann nur sagen wollen: wo ihr

über den Jordan gezogen seyd; sie muss, vergl. v. 3, mit der in v. 4 gleichen Sinnes seyn. Dass man die Steine schon im Voraus hätte bearbeiten und dann mitnehmen sollen, ist schon an sich nicht wahrscheinlich und ist auch nach Jos. 8, 30f. von den Hörern nicht verstanden worden. Vielmehr setzt Moses voraus, dass Israel wie an der Schwelle des ersehnten Landes, vergl. zu 1, 5, so auch unmittelbar nach dem Eintritt in dasselbe Zeit genug ebensowohl haben müsse, als auch haben werde, trotz aller niedern Obliegenheiten, vor allem seine höchste in's Auge zu fassen. So wenig der Herr es verschmäht, den Seinen im Angesicht der Feinde einen Tisch zu bereiten, Ps. 23, 3, so wenig dürfen die Seinigen Anstand nehmen, sich mitten in den Gefahren von vornherein als sein Verehrervolk zu bekennen. Die erste Vorschrift: „bekalke sie mit Kalk“, oder auch: „vergypse sie mit Gyps“ — Kalk und Gyps sind so verwandt, dass weder hier noch Jes. 33, 12: Am. 2, 1 sicher entchieden werden kann, was von beiden gemeint ist, — will nach dem Anschluss des: „und schreibe auf sie“ in v. 3 eine Vorrichtung für das Schreiben anordnen, kann also schon deshalb weder von der Verbindung der Steine untereinander, noch auch von einer Uebertünchung der eingegrabenen Schrift, sondern nur von einem Ueberzuge, in welchem geschrieben werden sollte, verstanden werden. Dazu kömmt die Erläuterung aus dem egyptischen Alterthum. Die Egypter pflegten nicht blos die Wände, die sie bemalen wollten, mit Schlamm, Kalk, oder Gyps zu bewerfen, vergl. Hengstenb. I S. 464f., sondern auch die Sandsteine, Wilkins. III S. 300. Nach Prokesch war auf den Stein zuerst ein rother Mörtel gelegt, in diesem aber waren die Hieroglyphen und ein Zug des Apis eingearbeitet, s. bei Hengstenb., die Bücher M. S. 89. Ein ähnliches Verfahren s. auch bei Vitruv. VII c. 3. Nur von der Meinung aus, die Schrift habe vor allem für die Nachwelt seyn, habe also in die Steine selbst eingehauen werden müssen, konnte man den richtigen Sinn verfehlen. Vor allem aber kamen die Schreibenden selber in Betracht, vergl. Hengstenb. I S. 462, Maurer zu Jos. 8, 30f. Ihr, der Anfänger Thun, war für das der Nachkommen grundlegend. Das Schreiben ihrerseits entsprach dem von Gottes Seite, da er den Decalog verzeichnete (Baumg.). Sie erklärten, dass sie das von Gott Gebotene für sich geboten seyn lassen wollten; sie richteten mit den Steinen das Gesetz selber auf, cf. v. 26. Wie bei der Verkündigung des Segens und Fluches, vergl. zu 11, 29—32, hatten sie dann aller-

dings ohne Zweifel auch hier mit sich selbst zugleich das ganze Land und alle Nachkommenschaft im Auge. Aber daraus folgt nichts für die Art der Schrift. Wenn es einer äussern Erinnerung bedurfte, so genügten schon die Steine an sich. — v. 3. „*Und schreibe auf sie alle Worte (Gesetze) dieser Thora bei deinem Uebergange.*“ Schon Josephus antiqu. IV, 8, 44, dann der Oleaster (obwohl unentschieden), ferner Masius zu Jos. 8, H. und D. Michaelis, Rosenm. u. A. nehmen an, dass הַתּוֹרָה הַזֹּאת hier einmal die Segnungen und Flüche, die v. 15—26 folgen, bezeichne; aber ohne jeden andern Grund, als weil sie meinten, den Umfang des zu Schreibenden möglichst beschränken zu müssen; Jos. 8, 34 darf dafür nicht angeführt werden. Joh. Gerhard, Ad. Osiander u. A. verstanden das Deuteron. Ohne Zweifel ist „diese Thora“ wie c. 17, 18 auch hier die bekannte, nämlich die einzige, die es giebt; ob in der deuteronomischen Fassung, oder anderswie, bleibt sich sachlich gleich, und ist eben deshalb nicht näher angegeben, obwohl die übersichtliche und ergänzende deuteronomische Fassung zu verstehn besonders nahe liegt. Moses seinerseits konnte nicht umhin, die Aufzeichnung der ganzen Thora zu verlangen; denn zu der ganzen sollte man sich verpflichten. Er musste auch auf eine klare, verständliche Aufzeichnung dringen, s. v. 8; denn jedes Missverständniss wäre vom Uebel gewesen. Die Ausführenden ihrerseits aber waren dessenungeachtet nach der ganzen Bedeutung des Actes nicht gehalten, das Gesetz Wort für Wort zu verzeichnen, sondern nur so, dass sie es sich Wort für Wort, d. i. Gesetz für Gesetz, vergl. דְּבָרִים c. 4, 13: 5, 19: 10, 4 et al. — ohne zu Missverständnissen Veranlassung zu geben, vergegenwärtigten. Es war, wie es bei den Verhältnissen, die nach der Ueberschreitung des Jordan bevorstanden, nicht anders seyn konnte, ihrer Freiheit Raum gelassen. Es konnte so kommen, dass man sich mit der Aufzeichnung des Decalogs, als der Summe aller Worte des Gesetzes, begnügen musste (Lyranus u. A.), obwohl diese Art Darstellung fast allzu kurz gewesen wäre. Die Verzeichnung des ganzen Deuter.'s war bei einigermaassen günstigen Umständen keineswegs allzu schwierig. Hatte Moses dasselbe auf einzelne Blätter geschrieben, die ebenso leicht von einander getrennt, wie zu einer Rolle vereinigt werden konnten, so konnten Viele zu gleicher Zeit schreiben. Man darf mit Hengstenb. I S. 465 daran erinnern, dass Cumä das Andenken Hesiods dadurch ehrte, dass es sein grösstes Gedicht vollständig in Bleitafeln eingraben liess,

Pausan. IX, 31. — Das: „damit du kommest in das Land“ beruht darauf, dass selbst die über den Jordan Gezogenen und bis zum Ebal hin Vorgedrungenen erst durch die Eroberung wirklich hineinkommen konnten. So hohe Verheissung kann natürlich aber nicht dem Schreiben an sich, sondern nur der dadurch kundgegebenen Herzensstellung gelten. — v. 4. Meinte Moses hier mit dem Aufstellen der Steine eins, was erst nach der Aufzeichnung des Gesetzes folgen sollte, so würde der Zusatz: „und bekalke sie mit Kalk“ auf ein von dem in v. 2 verschiedenes Verfahren mit Kalk zu beziehn seyn, etwa auf die Verbindung der dicht nebeneinander aufzustellenden Steine. Wahrscheinlich aber nimmt er nur den zweiten v. wieder auf, um ihm die Ortsangabe: „auf dem Berge Ebal“ beizufügen. Die Richtigkeit der Lesart: עֵיבָל, wofür der Sam. Codex גְרִזִים hat, gegen Kennicott von Verschuir in einer besondern Dissert. crit. vertheidigt, s. bei Rosenm. Dass das Gesetz grade auf demjenigen Berge aufgerichtet werden sollte, von dem herab das Volk den Fluch zu verkünden hatte, cf. v. 13 und 11, 19, hat wesentlich denselben Grund, wie der Umstand, dass Moses von v. 15 ab nicht die Segens-, sondern die Fluchformeln aufgezeichnet hat, denselben auch, wie das Feuer und Wolkendunkel auf dem Sinai bei der Verkündigung der zehn Worte und die Voranstellung der Drohung zur Einschärfung derselben. In der Verbindung mit dem Fluche redet das Gesetz zu den sündigen Menschen eindringlicher, als in der mit der Verheissung. Die Furcht, nicht die Liebe, muss das erste sein. Der Fluch klingt glaubwürdiger als die Segensverheissung, denn er zeigt sich überall im menschlichen Leben; jedenfalls tritt er ganz unzweideutig im Tode auf. Dagegen den Segen zu sehen, dazu gehören oft andere Augen, als die des natürlichen Menschen. Uebrigens war es Mosen auch keineswegs verborgen, dass nicht der Segen, sondern der Fluch zuerst und zumeist durch das Gesetz kommen würde, cf. c. 31, 16 f. Des Schreckens durch den Fluch bedurfte es eben nur deshalb, weil das Volk zu sehr dem Bereich des Fluchs verfallen war, als dass es durch das blosse Gesetz hätte aus demselben befreit werden können. Wie der Fluch dem Gesetze, gehört der Segen enger erst dem an, den Gott sandte, εὐλογοῦντα ἐν τῷ ἀποστρέφειν ἕκαστον ἀπὸ τῶν πονηριῶν αὐτῶν.

In v. 5—7 der Altarbau und die Opferung. Wäre in v. 4 mit dem Bekalken der Steine die Verbindung derselben un-

tereinander gemeint, so würde man im Anschluss daran das: „und baue dort einen Altar“ in v. 5 ganz sicher dahin zu verstehn haben, dass der Altar eben aus den untereinander verbundenen Steinen errichtet werden sollte. Auf diesen Sinn führt ausserdem aber auch der 8te v. im Anschluss an v. 6 und 7, führt ganz besonders der Bericht der Ausführung, Jos. 8, 32. Clericus, H. und D. Michaelis, Rosenm. u. A. erkennen ihn daher an. Ganz besonders spricht es für ihn, dass es sich nur von ihm aus genügend erklären lässt, warum statt des Altars der Stiftshütte ein neuer erbaut werden sollte. Es sollte recht klar veranschaulicht werden, dass die durch das Opfer vermittelte Bundesversiegelung vor allem auf der Willigkeit zum Gehorsam ruhte. Selbstverständlich aber ist es, dass nicht alle beschriebenen Steine zum Altar verwandt werden brauchten. Moses hätte sonst die Bestimmung, dass man nicht die Axt über die dazu gebrauchten schwingen solle, wahrscheinlich nicht hier erst, und nur in Beziehung auf sie gegeben. So unbestimmt: „einen steinernen Altar“ redet er, wie der Zusatz: „nicht schwinge über sie eine Axt“ zeigt, deshalb, um an das für diesen Fall in Gültigkeit tretende, allgemeinere Gesetz Ex. 20, 22 zu erinnern, vergl. darüber die Einl. zu Cap. 12. Einen Altar aber auf dem Ebal bauen und Opfer auf demselben darbringen zu lassen, hat er unbeschadet seiner Verordnung in c. 12 dasselbe Recht, wie er gehabt hatte, es überall auf dem Zuge durch die Wüste zu thun. Wo das Volk im heiligen Berufe beisammen war, da wollte auch der Herr mitten unter demselben seyn, c. 20, 1: 23, 15, vergl. zu c. 12. — v. 6. אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת, ganze Steine, cf. 25, 15, derselbe Ausdruck wie Jos. 8, 31 und 1 reg. 6, 7. Die Bedeutung der Opfer und Opfermahlzeiten schliesst sich an die der Gesetzesaufzeichnung auf's engste an. Sollte man durch die Brandopfer die Erklärung, dass man, was man habe und vermöge, dem Herrn zu weihen sowohl schuldig wie willig sey, noch vervollständigen, so sollte man es durch die mit den Schlachtopfern verbundenen Mahlzeiten veranschaulichen, dass man vom Herrn zur innigeren, gleichsam zur Haus- und Familiengemeinschaft angenommen, und daher auch genährt und erfreut werde. Die Opfer und Opfermahlzeiten sollten eine Bundesbesiegelung seyn, ähnlich wie die Bundesmahlzeit Gen. 26, 30: 31, 46. 54: und besonders Ex. 24, 11.

V. 8. Indem Moses den Befehl, die Steine mit dem Gesete zu beschreiben, hier noch einmal wiederholt, hebt er die enge Beziehung zwischen ihm und dem in Betreff der Opfer ganz

ausdrücklich hervor. בַּאֵר wie 1, 5. Ueber den Gebrauch und die Stellung der Infinitive Ew. §. 280[a]. *)

V. 9—26.

Mit dem allgemeinen Satze in v. 9 und 10: „schweige und höre Israel“ — הַסְכֵּת nur hier, nach dem Arab. „schweige“, die Alex.: σιώπα, die Vulg.: *attende* — „heut bist du zum Volk geworden dem Herrn, d. G., und du sollst hören auf die Stimme des Herrn“ etc. setzt Moses nur deshalb von Neuem ein, weil die specielle Anordnung von v. 11 ab eine einfache Folge desselben enthält. Weil Israel dem Herrn zum Volk geworden ist, cf. 29, 12 — eigentlich ist es durch die Ausrüstung mit dem Gesetz nicht blos dem Herrn, sondern überhaupt erst ein Volk geworden, vergl. zu 32, 21 — hat es nicht blos (v. 10) zu gehorchen, sondern auch (v. 11 ff.) sey's Segen, sey's Fluch in Aussicht zu nehmen. Statt der Aeltesten (v. 1) werden aber dies Mal die Priester als die mit Mose mit, oder vielmehr nach und unter ihm redenden (cf. zu 1, 1) mit herbeigezogen, weil nur sie, die legitimen Segensorgane, cf. zu 10, 8, das Volk autorisiren konnten, in den Segen oder Fluch mit einzustimmen. — Moses nimmt also von v. 11 ab die schon 11, 29—32 mitgetheilte Anordnung von Neuem auf. Er hat zunächst noch in v. 12 — 14 die äussere Art und Weise, wie man sich selber das Urtheil sprechen, cf. zu 11, 29, wie man segnen und fluchen soll, näher zu bestimmen. Um den Segen auf dem Gerissim auszusprechen, sollen dort (v. 13) sechs Stämme stehen, deren Stammväter von den eigentlichen Weibern Jacobs geboren sind; da jedenfalls Rahels beide Stämme Joseph und Benjamin (wie Num. 17, 17 und besonders bei den feierlichen Gelegenheiten Gen. 49, 22 und Deut. 33, 13 werden Ephraim und Manasse als Ein Stamm gezählt), dazu gehören mussten, so konnten von den sechs Stämmen Lea's nur noch vier gebraucht werden. Moses ordnet den ersten und den letzten, Ruben und Sebulon, den den Fluch Aussprechenden bei, oder setzt sie ihnen vielmehr vor. Um den Fluch auf dem Ebal zu verkündigen, soll dort Ruben mit den beiden Magdstämmen Gad und Asser, die von Lea's Magd Silpah stammten, und Sebulon mit Dan und Nafthali, deren

*) Nur bis hierher bietet der so gründliche J. Gerhard seine Hülfe. Als er seine letzte Observatio geschrieben: „*gaudium in epulis sacris requisitum significat aeternam laetitiam, qua in altero saeculo beneficio mortis Christi perfruemur*“ ging er nicht lange nachher, am 17ten Aug. 1637, heim.

Stammmutter Rahels Magd Bilhah war, Platz nehmen. Die Stämme natürlich nur in ihren Vertretern, den Aeltesten, und denen, die sonst noch Raum fanden. Jos. 8, 33 werden besonders die Aeltesten, die Ordner und Richter erwähnt. Dass das ganze Heer damals von Jericho und Ai aus bis nach den beiden Bergen hin vorgedrungen sey, lässt sich nicht annehmen. Nach Jos. 8, 33 stellen sich Jonathan und Hieronymus den Vorgang näher so vor. In der Mitte zwischen den beiden Bergen musste die Bundeslade mit den Priestern und den zum Tragen ausserdem noch nöthigen Leviten stehn: an die Berge hinauf je eine Hälfte des Volks, wie es hier bestimmt worden. Die Leviten sodann, die nach v. 14 die eigentliche Formel auszusprechen hatten, nämlich die wenigen, die mit den Priestern zusammen bei der Bundeslade in der Mitte standen — Jos. 8, 33 werden daher nur die Priester erwähnt, — hätten sich zuerst dem Gerissim zugewandt, um den dort Stehenden die Segensformel zuzurufen, und sobald das Amen von dorther erfolgt, dem Ebal, um auch den Fluch anzuheben.

Der Grund, warum von v. 15 ab nicht die Segensformeln: „gesegnet sey der Mann, welcher kein Abbild und kein Gusswerk macht“, warum nur die Fluchformeln mitgetheilt werden, ist zu v. 4 angegeben worden. Der Umstand aber, dass Moses, obwohl er doch offenbar den Fluch über alle Sünden aussprechen lassen will, dennoch nur die sich der menschlichen Strafe leicht entziehenden hervorhebt, entspricht ganz jener durchgängigen Art des Deut.'s, mit Voraussetzung des näherliegenden das entferntere, weniger beachtetere, was der Bosheit einen desto sichreren und dauernderen Schlupfwinkel bietet, in's Auge zu fassen. Das, was leicht unbestraft bleibt und dennoch nicht weniger als anderes strafbar ist, unter das furchtbare אָרוּר zu stellen, thut jedenfalls besonders noth; der Fluch, der auf den offenbaren Sünden lastet, tritt hinlänglich durch die Strafe zu Tage. Es sind soviel Fluchformeln als es Stämme sind. Das Bereich des Fluches ist gross genug, um alle Stämme zu umfassen, wenn sich auch jeder in eigenthümlicher Weise der Sünde ergeben sollte. Moses nimmt in den fünf ersten Flüchen wesentlich den Inhalt des Decalog wieder auf und steigt daher ebenso wie dort von oben nach unten: er verflucht zuerst die Sünde gegen den Herrn, dann die gegen die Eltern, welche zwischen dem Herrn und den Mitmenschen in der Mitte stehn, zuletzt die gegen die Mitmenschen, mögen sie nun Besitzende seyn oder

personae miserabiles. Vier Flüche richtet er alsdann allein gegen die Blutschande, zwei gegen die der Blutschuld, und einen gegen die Uebertretung des Gesetzes überhaupt. Aus dem letzten wird, was sich von vornherein schliessen lässt, unzweifelhaft, nämlich dass er die einzelnen Sünden nur beispielsweise aufgeführt habe, sie grade ohne Zweifel nur deshalb, weil sie den Verhältnissen nach am ersten und meisten Eingang zu finden drohten.

In v. 15—19 die fünf ersten. אָרוּר mag ursprünglich nicht sowohl *propulsus, abactus* (Schultens), als vielmehr verabscheut seyn (von ارّ *abhorruit, delestatus est*); verabscheut nämlich von Gott und Menschen, drückt demnach aber nur desto innerlicher die Geschiedenheit von dem alleinigen Quell des Lebens und Heiles, die Hingabe an unvermeidlichen Todesgraus und Verderben aus. פֶּסֶל wie 4, 16; מַסֵּכָה wie 9, 12. Da die Sünde an sich eine offenbare wäre, setzt Moses hier ausdrücklich bei: „und stellte es in's Verborgene“, ähnlich wie v. 24. Das אָמֵן, womit das Volk bekräftigend einfallen soll, steht wie Num. 5, 22: Neh. 5, 13: 8, 16 und auch sonst im Zusammenhang mit Wünschen, Verwünschungen, Schwüren etc. — v. 16. Der zweite Fluch richtet sich gegen den, der Vater oder Mutter nicht offen misshandelt und demnach mit dem Tod zu bestrafen gewesen wäre, cf. zu 5, 16, sondern anderswie verunehrt, eigentlich: verächtlich macht oder behandelt; קָלָה wie 25, 3. — v. 17. Der dritte gegen den, der heimlich, nämlich durch Gränzverrückung, das Eigenthum des Nächsten schmälert, vergl. zu 19, 14. — v. 18. Der vierte gegen den, der dem Blinden nicht grade einen Anstoss giebt, d. i. etwas in den Weg legt, wie es Lev. 19, 14 verboten worden, sondern ihn irre führt, und in der Irrniss etwa verlässt. Was von dem leiblich Blinden, gilt natürlich auch von dem geistlich Geblendeten. 2 Tim. 3, 13. Aus Furcht vor Gott soll man nach Lev. 19, 14 derer schonen, vor denen selber man sich nicht fürchtet. — v. 19. Der fünfte Fluch trifft den, der gegen c. 24, 17 fehlt, der das Recht der Hülflosen beugt.

In v. 20—23 die vier Flüche gegen die Blutschande. v. 20. Der sechste geht voran gegen dieselbe Sünde, die 23, 1 die ähnlichen ihrer Art repräsentirte. — v. 21. Der siebente gegen dasselbe Unwesen, welches schon sonst, weil es bei den Canaanitern vorkam, Lev. 18, 24, zu widerholten Malen, Ex. 22, 18: Lev. 18, 23; 20, 15 f. zu verbieten und nach letzter St. mit dem Tode zu bestrafen war, — v. 22, der achte gegen die Blutschande mit

der Schwester, mit der man blos den Vater oder die Mutter gemein hat, gegen eine Sünde, die also schon leichter als die vorhergehenden scheint, aber Lev. 18, 9 ebenso streng verboten, c. 20, 17 mit dem Tode bedroht war, — v. 23, der neunte gegen die Blutschande mit der Schwiegermutter, auf welche Lev. 18, 17: 20, 40 die Verbrennung (nach der Steinigung) stand, nach Andern gegen die mit der Schwägerin, der Frau des Bruders cf. Lev. 18, 16, aber weniger richtig.

In v. 24 — 26 die beiden Flüche gegen Blutschuld und der letzte summarische. In v. 24 der zehnte gegen heimlichen Mord, — in v. 25 der eilfte gegen den Justizmord. Dass nicht an einen Banditen zu denken, dass das לְהַכּוֹת vielmehr in weiterer Bedeutung zu nehmen ist, erhellt aus dem: דָּם נָקִי neben נֶפֶשׁ. — In v. 26 endlich der zwölfte zusammenfassende: „verflucht ist, der nicht aufrichtet die Worte dieses Gesetzes, sie zu thun", — s. v. a. der sie sich nicht zur Norm macht, nicht für sich gelten lässt, cf. Num. 30, 15: 1 Sam. 15, 11: Neh. 5, 13, ähnlich wie Röm. 3, 31: νόμον ἱστάνομεν. Die Alex. nicht genau genug: ὃς οὐκ ἐμμένει ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις, wonach Gal. 3, 10: Joh. 8, 31: Jac. 2, 10. Das: „wer sie nicht als Norm für Andere lehrt", Mtth. 5, 19: ὃς ἐὰν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους, liegt *per consequentiam* mit darin.

Cap. XXVIII.

Von Cap. 28 ab wird die Rede ebensowohl zu einer erwärmenden und belebenden Sonne für den Kleinglauben der Frömmigkeit, als auch zu einer furchtbaren Brandfackel für die falsche Sicherheit der Gottlosigkeit. Um auszuführen, was es mit dem auf dem Gerissim zu verkündigenden Segen, und noch mehr, was es mit dem auf dem Ebal auszurufenden Fluch auf sich haben werde, hat Moses zunächst die Resultate sey's des Bundeslebens, sey's des Bundesbruches einer genaueren Beleuchtung zu unterwerfen, und namentlich in Betreff des letztern ein Feuer anzuzünden, das seinen hellen Schein bis in die fernsten Jahrhunderte hineingiebt, das aber mächtiger und mächtiger nach allen Seiten um sich frisst, und immer von Neuem auflodert, bis es dem äussern Anschein nach endlich allen feindlichen Bestand aufgerieben hat. Im Anschluss daran kann dann endlich (in c. 29)

die Erneuung des Bundesschlusses, dem die ganze Gesetzespredigt von vornherein entgegengestrebt hat, wirklich vollzogen, und bei der Gelegenheit noch die im Fall namentlich des Götzendienstes unausbleibliche Verwerfung, zugleich aber auch (c. 30) die endliche Wiederannahme besonders nachdrücklich hervorgehoben werden. Die ganze Weltlage, namentlich die so augenfällige Macht und Blüthe des Heidenthums im Vergleich mit der geringen Anzahl der Anbeter des Herrn, die noch nicht einmal ein einziges von allen Erdenländern das ihrige nennen können, scheint allerdings ein sprechender Gegenbeweis zu seyn: allein die Gesetzgebung des A. Bundes muss die wunderbare Gewissheit, der sie entquollen und von der sie durchweg getragen ist, dass es Leben und Macht nur in der Gemeinschaft mit ihrem heiligen Gotte, dass es ausser derselben nur Untergang und Tod giebt, nichtsdestoweniger auch an ihrem Ende noch, ja da grade am stärksten aus- und einprägen. Da sie sich aber auch schon nach der Bundschliessung am Sinai ein Siegel in ähnlicher Weise (Lev. 26) aufgedrückt hatte, so nimmt Moses auf diesen älteren Vorgang nicht blos formell Beziehung, sofern er ebenso wie dort den Segen vorweg und zwar kürzer, den Fluch dagegen als das eigentliche Object, vergl. zu c. 27, 15 weit ausführlicher behandelt, sondern auch in den einzelnen Gedanken, obwohl er in Betreff des Fluches eine andere Darstellung vorzieht, worüber zu v. 15 ff.

V. 1—14.

In den ersten 7 vv. spricht er nach einer kurzen Einleitung (v. 1 und 2) sechs Segenssprüche aus, die Israels Heil in jeder Beziehung und überall sicher zu stellen geeignet sind; in den letzten 7 weist er dann kurz die herrliche Folge auf, die der Segen für des Volkes Stellung zugleich zu Gott und Menschen haben wird. Mehreres von dem hierher Gehörigen hatte er schon c. 7, 12 ff. ausgeführt. Er hat es hier aber zu wiederholen, obwohl es nach c. 31, 16 gewiss ist, dass Abfall und Fluch kommen werden, weil der Gehorsam nie ganz im Volk fehlen, und je schwächer er seyn sollte, desto mehr die Stärkung auch durch Segensverheissung nöthig haben wird. — v. 1 und 2. Dass der Segen als Folge des Gehorsams und nur als solche zu erwarten ist, vergl. zu c. 7, 12, liegt ihm so sehr an, dass er es ebensosehr wie hier zu Anfang, auch zum Schluss in v. 13 und 14, und dazu noch mitten drin in v. 9 hervorhebt. Zunächst giebt er ganz dieselbe grossartige Verheissung, die er schon c. 26, 19

ausgesprochen hat: „der Herr dein Gott macht dich zum höchsten über alle Völker der Erde"; eine Verheissung, die wie wunderbar auch klingend für die damaligen Verhältnisse, in der Natur der Dinge, oder vielmehr in dem Wesen Gottes tief begründet war, vergl. zu 2, 25, und daher auch trotz aller Untreue von seiten Israels eine gewisse Erfüllung finden musste. — In v. 2, wo er die Art der Erhöhung Israels andeutet, giebt er nebenbei zugleich zu verstehn, dass die Segnungen ebensosehr wie die Flüche, cf. v. 15 und besonders v. 45, wenn von Gott ausgesandt, reale Mächte seyen: sie kommen und erreichen; die Flüche v. 45 verfolgen auch. In v. 3 legt er dann aber sein „Gesegnet" auf die Stadt und das Feld — Stadt und Feld sind die Stätten der verschiedenen Erzeugung —; in v. 4 über die Früchte des Leibes, der Erde und des Viehs, also über die verschiedenen Erzeugnisse selbst; — in Betreff des Einzelnen vergl. zu 7, 13 —; in v. 5 über den Korb und Backtrog als die gewöhnlichen Behälter für mehrere der erwähnten Producte, — in v. 6 über den Eingang und Ausgang, den der Einzelne, cf. Ps. 121, 8, den auch die Gesammtheit um ihres Landes und seiner Erzeugnisse willen wird unternehmen müssen. Dass besonders auch an den Auszug der Gesammtheit, cf. 20, 1: Num. 27, 17, also an Kriegsunternehmung gedacht ist, legt sich durch den Anschluss des folgenden v.'s nahe, der die Segenssprüche nur noch vervollständigt, indem er ergänzend das Negative beifügt. Zu dem Wohlstand im Innern gesellt sich in v. 7 die Macht nach aussen. Auch Lev. 26, 3—9 sind dies die beiden berücksichtigten Momente. Vielsagend ist der Ausdruck: „geben wird der Herr deine Feinde . . . geschlagen in deine Gewalt": es wird gewissermaassen schon alles gethan seyn, wenn Israel den Kampf beginnt, cf. c. 2, 25. Während Lev. 26, 8 die Flucht Vieler vor unverhältnissmässig Wenigen, wird hier diejenige auf vielen Wegen, also die wilde Zerstreuung als Aeusserung der göttlichen Hülfe hervorgehoben. Die Grundlage dafür gab schon das Wort, was Moses beim Aufbruch der Bundeslade zu sprechen pflegte: „erhebe dich Herr und es zerstieben deine Feinde und es fliehen deine Hasser vor dir." Die innere Nothwendigkeit aber, welche die bewunderungswürdige Verheissung hat, ist zu 2, 25 hervorgehoben. Als Volk des Gehorsams kann Israel nur Kriege führen, in denen es die gute Sache, also die entschieden siegreiche, auf seiner Seite hat. Im Uebrigen vergl. 7, 20 ff. und Ex. 23, 22 ff., wo ähnliche Verheissungen zunächst in Beziehung auf die Canaaniter gegeben sind.

V. 8—14. Um die herrliche Folge hervorzuheben, hebt Moses zuerst noch einmal mit der Segnung selber an, und zwar sowohl in v. 8—10, wie auch in v. 11—14. Die sieben Verse theilen sich dadurch in 3 und 4. In seiner lebendigen Theilnahme verwandelt er die einfache Aussage: verordnen wird, in den Wunsch: „es verordne!“, ohne darum die Aussage abschwächen zu wollen. „Es verordne mit dir“, s. v. a. es ordne zu deinem Begleiter, vergl. Lev. 25, 21: Ps. 133, 3, — „in deiner Scheure“, אֲסָמִים wie Prov. 3, 10, mit אָסַן (sammeln und niederlegen) zusammenhängend. „Und in all deinem Besitz“, מִשְׁלַח יָד cf. zu 12, 7. — v. 9. Die erste Folge der Segnung soll seyn positiv, dass der Herr sich Israel dadurch zum heiligen Volk erhebt, d. h. als sein heiliges Volk, was es in gewisser Weise schon immer ist, äusserlich zur Darstellung bringt, so dass die übrigen Völker sein Heiligseyn erkennen können, wie 26, 19, vergl. zu 7, 6, und zwar gemäss seiner zu den Bundespräliminarien selbst gehörigen Verheissung, Ex. 19, 6, — negativ, v. 10, dass alle Völker der Erde erkennen, Israel sey des Herrn Eigenthum, und sich vor ihm fürchten. In Betreff des: „alle Völker der Erde“ vergl. zu 2, 25 und 4, 6. Der Name des Herrn wird über Jemand genannt, heisst, der Herr bekennt sich als Eigenthümer zu etwas, erhält und schützt es, und prägt ihm, so zu sagen, seinen Character auf: vergl. Jes. 63, 19: Am. 9, 12: Jer. 7, 10. 11: 15, 16: 14, 9. Ueber ein Weib wird der Name ihres Mannes genannt, Jes. 4, 1. Dass die Völker es sehen und sich vor allem fürchten, liegt nicht an den Alttestamentlichen Verhältnissen oder Anschauungen, sondern ist hier nur die eine Seite der Sache, die ebensosehr wie die andere ihr Recht hat; da die Welt im Gegensatz steht, muss vor allem Furcht erregt werden, wenn wahre Achtung und Liebe zu Stande kommen soll. Dass die Völker sich der Hoheit Israels auch freuen, dass sie sich seines Segens mit theilhaftig machen (nach Jes. 60 in Israels Licht wandeln) werden, diese andere Seite hebt Moses in den folgenden vier Versen hervor. — Der neue Ansatz von v. 11 ab „und es lässt dich Ueberfluss haben der Herr an Gutem“ . . . v. 12, „aufthut dir der Herr sein Schatzhaus, das gute“, — אוֹצָר vom Schatzhause, wie 32, 34: Jer. 50, 25: Ex. 28, 4 — „den Himmel, zu geben den Regen deines Landes zu seiner Zeit“, vergl. zu 11, 10—12, verknüpft zunächst mit der Segnung das Verborgen an viele Völker, was schon c. 15, 6 in Aussicht gestellt ist, in v. 13 sodann, wie 15, 6, die Herrschaft, das Hauptseyn, die Macht-

stellung und das Ansehn. Vergl. zur Ausdrucksweise Jes. 9, 14. 15. Das Folgende: „und du bist nur zum Hinaufsteigen und bist nicht zum Sinken“ hebt noch ausdrücklich hervor, dass der Wohlstand ein stets wachsender seyn werde; ein blosses *sursum* wäre neben dem Vorhergehenden tautologisch; vergl. dagegen auch v. 43. Das Uebrige wie 5, 29 und 17, 11.

V. 15—69.

Während die Fluchdrohung in Lev. 26, 14ff. ausdrücklich darauf Rücksicht nimmt, ob das Volk im Ungehorsam verharrt oder nicht, und nur für den Fall, dass es wieder und immer wieder hartnäckig ist, eine Plage nach der andern in Aussicht stellt, fasst Moses hier kurzweg die Abtrünnigkeit im Allgemeinen in's Auge, um sofort alle Strafen zugleich gegen sie heraufzubeschwören. Vereint gewinnen die Schläge an Gewicht. Dass sie, so lange die Abtrünnigkeit nur theilweise oder unvollendet sich zeigt, nur theilweise, gemildert, vielleicht oft kaum fühlbar eintreffen werden, bleibt nichtsdestoweniger gewiss. Es bleibt ihm hier nur, das, was er zuerst in einem kleinen Kreise angedeutet hat, sich durch nachdrucksvolle Wiederholung zu immer grösseren, immer deutlicher und schrecklicher drohenden Kreisen entfalten zu lassen. Er stellt zunächst nach der Einleitung in v. 15 den sechs Segenssprüchen in v. 3—7, sechs Flüche entgegen, die ebensosehr wie jene möglichst allumfassend sind, v. 16—20, und deutet sodann nach diesem Eingange in einem ersten Kreise, v. 21—26, als die am meisten in Betracht kommenden Mittel, den Fluch in's Werk zu setzen, Krankheit, Hunger und Kriegsnoth an; im zweiten, v. 27—37, entwickelt er alles dreies ziemlich gleichmässig weiter; im dritten aber, von v. 38 ab, setzt er voran mit dem Hunger ein und schildert zunächst ihn und die Leiden, die man von seiten der Feinde sogar schon in seinem eignen Lande zu erdulden haben werde, v. 38—47; er malt sodann auf's lebendigste die Schrecken aus, die während der Belagerung Allen bevorstehn, v. 48—58, und fügt endlich die in diesem Kreis nicht ohne Grund bis hieher versparten Krankheiten bei, als welche auch dann noch herrschen und die Verworfenen unter alle Völker bis an die Enden der Erde verfolgen werden, v. 59—68. Der dritte Kreis hat also drei Unterabtheilungen. Ueberall aber drückt sich durch die Hervorhebung, in den beiden ersten Kreisen auch durch die Voranstellung der bösen Krankheiten der Gedanken aus, dass der erste und eigentliche Feind der abtrünnigen Israeliten

derselbe seyn werde, der überall der Sünde Sold ist, nämlich der Tod, mit seinen furchtbaren Hülfstruppen, den körperlichen Leiden: wie es für eine Rede, die nicht schon aus äusseren Bedrängnissen, sondern aus Glauben und göttlicher Gewissheit heraus ergeht, natürlich ist.

V. 15—29. Stellt Moses den 15ten v. dem 1sten und 2ten entgegen, besonders auch, indem er die Flüche ebensosehr wie die Segnungen als von Gott ausgehende Kräfte bemerklich macht, so v. 16—20 dem 3ten bis 6ten. Nur stellt er diesmal (v. 17) den Korb und Backtrog, um mehr Steigerung zu gewinnen, der Leibesfrucht u. s. w. voran. In v. 20 macht er einen summarischen Abschluss, indem er den Inhalt des schrecklichen אָרוּר als Verwünschung, Erschütterung und Verwirrung, und Scheltrede von seiten des Herrn wider allen Besitz, — מִשְׁלַח יָד wie v. 8, — exponirt, vergl. zu 27, 15. Das in die Mitte gestellte מְהוּמָה· vergl. zu 7, 23, weist ausdrücklich darauf hin, wie thatkräftig, ja wie identisch mit der That die göttliche Fluchrede ist; der Zusatz aber: „bis du umkommst“, der sich so eindringlich, wenn auch in neuen Ausdrücken, immer noch einmal wiederholt, in v. 21. 22. 24 etc., erinnert daran, dass es sich in der That um nichts geringeres handelt, als um die vollständige Auszahlung des Soldes der Sünde, und zwar auch an die Nation als solche und im Ganzen. „In der“ oder „dafür, dass“, vergl. zu 3, 24, „du mich verlassen.“

V. 21—26. Unter den Krankheiten, als dem ersten Mittel des Fluchs, steht in v. 21 sofort die Pest, als die verwüstendste voran. „Es lässt dir anhaften“, cf. c. 10, 29. In v. 22 folgen dann zunächst noch vier andere nach. Im Ganzen zählt Moses in v. 22 sieben Plagen, womit der Herr schlagen werde, auf. Die Drohung der Krankheiten steht im Gegensatz zur Verheissung der Bewahrung vor ihnen im Falle des Gehorsams, cf. 7, 15: Ex. 15, 26: 23, 15. שַׁחֶפֶת, nach dem Arab. Abzehrung, Schwindsucht, in Palästina und Syrien nicht grade häufig, aber doch, besonders in höheren Gegenden vorkommend, Pruner, Krankheiten des Orients S. 283, Russell, Aleppo II, 2 S. 192; קַדַּחַת, eigentlich Entzündung, hitziges Fieber, auch im N. Test. erwähnt, Mtth. 8, 14f.: Joh. 4, 52, und in jenen Gegenden heimisch, eine der grössten Plagen daselbst, Russell l. c. S. 136 und Tobler, Topogr. von Jerus. S. 32 ff. Beide Krankheiten werden auch Lev. 26, 16 angedroht und zwar als die Augen verschmachten, und die Seele,

das Leben hinschwinden lassend. Die beiden letzten דַּלֶּקֶת von דָּלַק brennen, die Alex.: ῥίγει, die Vulg.: *frigore*, kaltes Fieber, der Syr. dagegen: *jakdono, incendium*, und חַרְחֻר, Entzündung, die Alex.: ἐρεθισμός, die Vulg. und der Syr.: *ardor*, dürften neben קַדַּחַת blos verschiedene Arten des Fiebers seyn, was bei dem häufigen Vorkommen desselben um so wahrscheinlicher ist. Das fünfte Wort חֶרֶב will so punctirt, nicht ohne Weiteres in den Zusammenhang passen. Wäre חֹרֶב punctirt, cf. Gen. 31, 40, wie die Vulg. (*aestus*), die beiden Ar. und der Sam. gelesen haben, so schlösse es sich mit den folgenden beiden Plagen zusammen. Den vier Krankheiten unmittelbar an den Menschen selber würden sich drei Uebel an ihren Lebensmitteln, die fast nicht weniger verderblich sind, beigesellen. Indess kann auch das Schwert, d. i. der Krieg, Gen. 31, 26: Ex. 5, 3: Lev. 26, 6 (Onk. hat Verwüstung) leicht insofern herbeigezogen seyn, als es theils das Menschenleben unmittelbar selber, theils auch und namentlich seine Nahrungsmittel, cf. Iud. 6, 3, bedroht, so dass es zwischen den vier ersten und den beiden letzten Uebeln einen Uebergang bildete. Schon die Alex. hat φόνῳ, Ps. Jon., der Syr. und Perser ebenfalls. Dass שִׁדָּפוֹן und יֵרָקוֹן, Getreidebrand und Gelbsucht, die auch 1 reg. 8, 37: 2 Par. 6, 28: Am. 4, 9 und Hagg. 2, 17 so neben einander vorkommen, als Krankheiten des Getreides gemeint sind, obwohl יֵרָקוֹן an sich auch auf die Menschen gehen kann, cf. Jer. 30, 6, ist durch die Zusammenstellung gewiss. Nach der Mittheilung Niebuhr's, Beschreib. v. Arab. XLVI, die freilich nur die Autorität eines arabischen Juden für sich hat, wäre שִׁדָּפוֹן der durch Kälte angerichtete Brand — denn auch von der Kälte leiten die Araber einen Getreidebrand her, — יֵרָקוֹן dagegen das durch heisse Winde besonders im Monat Marchesvan angerichtete Welken und Falbwerden der Aehren. Amos und Hagg. l. c. nehmen deutlich auf unsere Drohung Bezug.

In v. 23 u. 24 wird die Drohung der Hungersnoth als des 2ten Hauptübels ausdrücklicher. „Und es sind deine Himmel“ — s. v. a. die Himmel deines Landes, cf. 33, 28 und Lev. 26, 19; nirgends sonst bezieht sich das Suff. von שָׁמַיִם auf Menschen, vergl. z. B. Ps. 8, 4: 2 Par. 6, 26, — „Erz, und die Erde, welche unter dir Eisen“, — umgekehrt Lev. 26, 19. Der Fluch von Gen. 3, 17 her, die Auflehnung der niedern Natur gegen den Menschen, der Bürgerkrieg der Creaturen soll dann noch bei Weitem gesteigert werden, cf. 11, 16 ff., während doch des Herrn

Erlösungswerk im Grunde auf das grade Gegentheil hinaus will, cf. Hos. 2, 23f. — v. 24. „Es macht der Herr den Regen deines Landes“, — d. i. den ihm unter andern Umständen gewährten, — „zu feinem Raub.“ Er erfüllt die Luft an Stelle des Regens mit feinem Staub. Die Luft voll Staub und Sand, der, vom heftigen Winde getrieben, überall eindringt, erreicht leicht die Glut, wie die an der Oeffnung eines Ofens ist, Robins. III S. 50.

In 25 und 26 folgt als die dritte die Kriegsnoth. Das grade Gegentheil von dem in v. 7 Verheissenen soll dann eintreten, wie schon Lev. 26, 17 gedroht ist. „Du bist לְזַעֲוָה zur Hin- und Herbewegung“, so zu sagen zum Spielball, „allen Königreichen der Erde“, cf. Jer. 15, 4: 24, 9: 29, 18: 34, 17: Ez. 23, 46: 2 Par. 29, 8, wo unser Wort wieder aufgenommen wird. זַעֲוָה an uns. St. und Ez. 23, 46 ist nicht die leichtere (spätere) Form für זְוָעָה, was Jes. 28, 19 eine andere Bedeutung hat, sondern die noch uncontrahirte, statt deren an den anderen St. זועה geschrieben wurde (Ew. §. 53[b]). Die Uebersetzung durch διασπορὰ ist nicht genau genug. Die Erfüllung ist nur durch das unstäte und zwar erzwungene Umhertreiben von einem Lande zum andern, wie es namentlich im Mittelalter eintrat, gegeben. Die Drohung ist um so bitterer, als sie der so gern beanspruchten Prärogative des Volkes Gottes, cf. v. 10, so schnurstracks entgegengesetzt ist. — In v. 26 die Vollendung. Statt ehrenvoll begraben zu werden, wie es namentlich auch den Israeliten so erwünscht war, 1 reg. 14, 11: Jer. 16, 4: Ez. 29, 5, werden die Erschlagenen ein Raub der Thiere, wie es Jeremias c. 16, 4 von Neuem droht. Statt das Haupt der Menschheit zu seyn, cf. v. 1, werden sie selbst unter die Thiere erniedrigt.

V. 27—37. Diesmal stellt Moses mit vier leiblichen Krankheiten drei psychische zusammen. Voran nennt er das Geschwür Egyptens, worunter nach Hiob 2, 7 der Aussatz, und zwar die Elephantiasis zu verstehn ist. Dass dieselbe namentlich in Egypten zu Hause war, erhellt aus Lucret. VI, 112. 113 und Plin. h. n. XXVI, 5: vergl. zu v. 35 und 7, 15. עֳפָלִים, wofür die Masorethen, wie schon die unpassenden Vocale andeuten, vielleicht verdeutlichend, hier und an der andern St., wo es sich findet, 1 Sam. 5, 6, טְחֹרִים lesen wollen, Onk. und Ps. Jonath. ebenso, ist nach dieser Deutung eine Afterkrankheit; nach Bochart, Hieroz. ed. Lips. II p. 381, sind es die Feigwarzen, ein *tumor,*

qui apud viros oritur in posticis partibus, apud mulieres in anteriore parte vulvae, similis herniae virorum, womit عفل als Nomen und Verbum, s. im Camus, stimmt. Da die Krankheit aber nach 1 Sam. 5, 13 und 6, 19 eine schnelle Verbreitung und verheerende Wirkung hatte, liegt es nahe, an die Drüsen-Bubonen-Pest, die eigentlich orientalische, zu denken. עפלים = Geschwulste, vergl. Trusen S. 203. גָּרָב, was noch Lev. 21, 20 und 22, 22 vorkömmt, ist nach den alten Vers. und dem Arab. und Syr. die Krätze, חֶרֶס von חָרַס *scabit*, eine Art derselben. אֲשֶׁר als Accus. der nähern Bestimmung, oder auch wie 4, 10. 40: Gen. 11, 7: 13, 16. *ita ut.* — v. 28. Das zwischen Irrsinn (Tollheit, 2 reg. 9, 20) und Herzens-(Verstandes-)Verwirrung mitten eingestellte עִוָּרוֹן läst, namentlich auf v. 29 gesehn, an mehr als blos leibliche Blindheit denken, auch Sach. 12, 4. Sacharjah l. c. sieht, obwohl er die drei hier aufgezählten Uebel nicht Israel, sondern den Heiden droht, deutlich auf unsere St. zurück. Die Blindheit, an der Israel gegenwärtig leidet, ist mit eine Erfüllung des hier Gedrohten. Die hier namhaft gemachten Strafen entsprechen genau den Sünden. Weil sie abirren, darum lässt sie der Herr irre, ja toll und wahnwitzig werden, cf. Röm. 1, 28. Wo man die Geistesorgane missbraucht, da gehn sie auch gar bald verloren. Verstand und List in gewissen Gränzen werden dadurch nicht ausgeschlossen. Der schändlichste Irrgeist ist der, welcher das Gemüth im Zauberschein der Sinnenwelt gefangen hält. Uebrigens aber bringt schon die Pest, die im vorigen v. erwähnt ist, Niedergeschlagenheit des Gemüths, Unruhe, Angst, Betäubung und Irrereden mit sich, Trusen S. 202. — In v. 29 die Folge aus dem Vorhergehenden und zugleich der Uebergang zum Folgenden. „Und du bist tappend am Mittage", s. v. a. rathlos und unglücklich in Verhältnissen, die unter andern Umständen ganz lichtvoll seyn würden, cf. Jes. 59, 10: Hiob 5, 14: 12, 25, — „wie da tappt der Blinde in der (ihn umfangenden) Finsterniss."

V. 30. Bedrückt und beraubt sollen sie — was das 2te Hauptübel betrifft, an den edelsten Gütern werden. Die Bedrücker sind nach v. 33 und 34 ein fremdes Volk. In v. 30 werden zunächst dieselben hauptsächlichsten Bestandtheile des Eigenthums aufgeführt, wie c. 20, 5 f., das Weib, das Haus und der Weinberg — vergl, über חִלֵּל zu 20, 6. Für die messianische Zeit verheisst Jesaias 65, 21 f. das Gegentheil des hier Gedrohten. In v. 31 folgt das Vieh, — in v. 32 die Kinder. Sie werden einem anderen, fremden

Volk gegeben, als Sklaven und Sklavinnen, und ob sich die Eltern auch die Augen nach ihnen aussehn, ihre Hand ist ihnen nicht לְאֵל, zu Kraft und Hülfe, um sie zurückzuführen. Die sprichwörtliche Ausdrucksweise יֵשׁ לְאֵל הַיָּד Gen. 31, 29: Mich. 2, 1: Prov. 3, 27; und אֵין לְאֵל הַיָּד cf. Neh. 5, 5 gebraucht אֵל, Gott, im Sinn von entscheidender, durchgreifender Macht. — In v. 33 schliesst die Feldfrucht und der übrige Erwerb ab; vergl. 26, 16. Die zweite Vershälfte kehrt sodann abrundend zum Ausgang in v. 29 zurück, nur verstärkt durch das: „zerbrochen (zerschlagen, innerlich) alle Tage." — In v. 34 der summarische Abschluss: „Und du wirst irsinnig — מְשֻׁגָּע wie 2 reg. 9, 11 — durch das, was du mit deinen Augen sehen musst."

In v. 35 nimmt Moses die Drohung des Aussatzes von v. 27 wieder auf, um die höchste und letzte Noth, die des Kriegs, in v. 36 u. 37 in engster Verbindung mit ihr aussprechen zu können, ganz so wie er beides auch in der letzten Strophe des dritten Kreises von v. 59 ab erweiternd zusammenstellt. Sowohl das eine wie das andere soll durch die Verbindung den rechten Nachdruck erhalten. Der Aussatz an den Beinen und weiter hinauf ist besonders schrecklich, wenn Israel in die Gefangenschaft ziehen muss; die Gefangenschaft ist ihm doppelt furchtbar, wenn es aussätzig in sie abgeführt wird. Durch den Aussatz in den eigenen Augen offen als von Gott aus dem Bundesverhältniss verstossen gekennzeichnet, cf. Lev. 13, 44 f., wird es zugleich in den Augen der Heiden abscheulich. Die Asiaten verabscheuten keine Krankheit so sehr wie ihn, Ael. h. n. 10, 16: Plut. symp. 4, 5. Die Perser flohn den Aussätzigen als eine unnahbare Person, Ktesias, Pers. 44: Herod. I, 138; die Araber halten sich ebenfalls entschieden fern, Burckhardt, Beduinen, S. 77. Aus der Hervorhebung der Knie und Beine geht hervor, dass Moses die Elephantiasis, die schrecklichste Art des Aussatzes, meint, die von den geschwollenen, unförmlichen Beinen den Namen hat. *Serpit haec corruptio a digitis per universum pedem usque ad femur, redditque articulationes, quas attingit, immobiles . . . Inspexi studiose elephantos, et sane non modo formae, sed etiam gressus similitudinem miratus sum magnopere . . . Hunc terminum (genua) postquam attigit labes, tum vero alias quoque partes, quae adhuc immunes erant, afficere solet,* vergl. Schilling, de lepra p. 184. — v. 36. Die letzte und höchste Drohung ist die wesentlich schon in v. 25 angedeutete, dass das Volk, welches nur Gottes Volk seyn sollte, von Gott verstossen ganz und gar in fremde Gewalt, ja sogar in ein fremdes Land

(nach v. 68 auch nach Egypten, als wäre es nie erlöst worden, und nie Bundesvolk gewesen) versetzt, und daselbst auch dem Dienst fremder Götter hingegeben, scheinbar also jeglichen Verhältnisses zum Herrn, dem einzigen Hort und Quell seiner Würde, beraubt wird, und zwar mitsammt dem Könige, durch den es Schutz und Heil zu haben gehofft hatte, vergl. S. 53, — über die Hingabe an den Götzendienst vergl. zu 4, 28, — v. 37, dass es demgemäss, statt das höchste, v. 1, statt heilig und gefürchtet, v. 9, statt zu Hülfe gerufen v. 12 zu sein, vielmehr als ein Gegenstand des Entsetzens, לְשַׁמָּה, des Spottgleichnisses und der Schmachrede, לִשְׁנִינָה, dasteht: ein Drohung, die scharf genug einschneidet, um auch 1 reg. 9, 7 und Jer. 24, 9 wiederholt zu werden. נִהֵג wie 4, 27.

V. 38 — 48. Eigentlich lässt der dritte und letzte Kreis, der mit v. 38 beginnt, auch in dieser ersten Strophe schon von v. 40 ab die Beziehung auf Kriegsnoth heraustreten; jedoch hebt er in v. 38 — 42 vor allem nur noch einmal die Verwüstung aller Feldfrüchte als solche, also die Hungersnoth, und dazu auch die Wegführung der Leibesfrüchte, der Kinder (v. 41) hervor, nachher in v. 43 — 48 Verarmung und harte Knechtschaft. Den Drohungen in v. 38 — 40 liegt die gewöhnliche Trilogie von Korn, Most und Oel zu Grunde. In v. 38 die Verwüstung des Korns, welches die Heuschrecke verderben soll, — חָסַל, wovon חָסִיל, der eine Name der Heuschrecke, Joel 1, 4. Micha c. 6, 15 und Hagg. 1, 6 sehn auf diese Drohung zurück. — In v. 39 die Zerstörung der Weinstöcke, deren Wein man nicht trinken, noch weniger aufsammeln wird, durch den Convolvulus, in Süddeutschland Rebensticher. — In v. 40 Ausreutung der Oelbäume, deren Oel man nicht zur Salbung verwenden soll, — סוּךְ, cf. Mich. 6, 15 — sey's vermittelst des Windes oder sey's durch die Feinde, an die nach dem folgenden v. zu denken nicht zu fern liegt; über יִשַּׁל vergl. zu c. 19, 5. — In v. 41 wird die Wegführung der Kinder in die Gefangenschaft, cf. v. 32, wohl deshalb gleich mit angeführt, damit das schreckliche Ende, vergl. v. 48, gleich mit in's Auge falle. — In v. 42 die Verwüstung der Bäume und Feldfrüchte im Allgemeinen durch den צְלָצַל, der sie besitzen soll; so hier יְרֵשׁ, während es Iud. 14, 15, wo es allein noch vorkömmt, s. v. a. aus dem Besitz vertreiben, vergl. auch das Niph. Prov. 20, 13. Nach Onk. und dem Syr. ist eine Art Heuschrecke gemeint, vielleicht vom Geschwirr, صل *sonuit cum tinnitu*, also benannt; nach der Alex.:

ἐρισυβή, was nach Suidas nicht blos *rubigo* (Vulg.), sondern auch ein Thierchen. — Die Verarmung in v. 43 f. ist als Folge der angedrohten Heimsuchungen zu denken. Der Fremdling, der schon deshalb nicht mitbetroffen wird, weil er schwerlich Grundbesitz hat, vielmehr einem anderweitigen Erwerb nachhängt, der steigt immer höher und höher empor: מַעְלָה wiederholt sich, da sich Bewegung darin ausdrückt, um so besser. Die Rede nimmt eine gegensätzliche Beziehung auf v. 13 — in v. 44 auf v. 12, — in v. 45 und 46 auf v. 2. „Zum Zeichen und Wunder“ sollen die Flüche an den Verworfenen insofern seyn, als sie durch ihre Grösse ein ganz besonderes Eingreifen Gottes in Israels Geschichte erkennen lassen: vergl. 29, 23 und zu 4, 34. Sie sollen es an ihnen und ihrem Saamen עַד־עוֹלָם seyn, nämlich so weit keine Bekehrung stattfindet, cf. 30, 2. Dass ein h. Saame vorhanden seyn wird, der nicht ewig unter dem Fluche seufzen kann, ist für das Volk Gottes von Anfang an gewiss; der Gott, der sich einmal Israels angenommen hat, wird sich auch in Ewigkeit immer wieder desselben annehmen müssen. Allein dadurch ist nicht ausgeschlossen, dass ein grosser Theil, ja vielleicht der bei Weitem grösste ein für alle Mal verstossen wird. — Der 47ste v. kann ebensowohl als Vordersatz zu v. 48, wie als Anhängesatz zu v. 46 genommen werden. Auch im Vorherigen stehn die Verse oft unverbunden nebeneinander. Als Vordersatz mit v. 48 verbunden giebt er einen kräftigern Gedanken. „Dafür, dass du nicht dem Herrn, d. G., gedient hast in Freude, etc.: musst du deinen Feinden dienen in Hunger und Durst“, etc. In Folge der Beschädigungen an Korn, Most und Oel u. s. w., kommt es, wie sich schon in v. 41 andeutete, dahin, dass Israel dem Andringen seiner Feinde nicht mehr zu widerstehn vermag. Ausgedörrt durch Hunger werden sie eine Beute der Kriegsflamme, oder in die Knechtschaft davongetrieben. Dem „da das Herz froh (שִׂמְחָה) und guter Dinge (טוּב, cf. Jes. 65, 14) war wegen der Fülle aller Dinge“, liegt der sich immer von Neuem im Deut. durchbrechende Gedanke zu Grunde, dass grade die Wohlthätigkeit, die zur Dankbarkeit und zum Gehorsam anspornen sollte, den Abfall aus sich erzeugen wird: vergl. 6, 11: 8, 11: 31, 20 und besonders noch 32, 15; auch Neh. 9, 25. 26. In Hunger und Durst, in Blösse und Mangel soll Israel ganz besonders harte Knechtesarbeit zu verrichten, ein eisernes Joch zu tragen haben, wie es Jeremias c. 27, 1 ff. durch eine symbolische Handlung von Neuem ankündigte, vergl. Jer. 28, 14: „bis es dich vertilgt“:

der Inf. הַשְׁמִיד, mit dem I-Laut voran, wie auch v. 55 und 7, 24: Lev. 14, 43. 46 et al., vergl. Ew. §. 238[d]. Ueber die Erfüllung vergl. zu v. 68.

V. 49—58. Auf die Knechtung Israels gekommen beschreibt Moses sofort die schreckliche Art, wie dieselbe herbeigeführt werden wird. Er deutet in v. 49 und 50 mit wenigen aber kräftigen Zügen die Art des Bedrängers an, um dann den Jammer, den er besonders durch die Belagerung anrichten wird, folgen zu lassen. v. 49. Dass der Herr das Dränger-Volk aus der Ferne, von den Enden der Erde herbeiführen wird, heben auch die Propheten nachher hervor, nicht blos erst diejenigen, welche im Hinblick auf die Chaldäer reden, wie Jeremias c. 5, 15, sondern auch schon Jesaias zur Zeit der Assyrer, obwohl er nicht grade sie meint, c. 5, 26, — und zwar nicht blos deshalb, um anzudeuten, dass Israel nicht sicher sein darf, auch wenn ihm in seiner nächsten Umgebung keine Gefahr drohte, dass Gott überall Mittel der Rache zu Gebote stehn, sondern noch mehr deshalb, weil, — wie auch immer sofort hervorgehoben wird, die Feinde, je weiter her, desto barbarischer, mitleidsloser, unmenschlicher sind. Dass der Feind wie ein Adler daher schweben wird (leicht und schnell, mit gewaltigem Stoosse, und wohlgerüstet, seine Krallen in seinen Raub zu schlagen) hebt ebenfalls sowohl Jesaias schon, und zwar in Beziehung auf die Assyrer c. 8, 8, in Beziehung auf den Endfeind c. 5, 26, als auch Jeremias c. 48, 40: 49, 22: Ez. 17, 3. 12: Dan. 7, 4, vergl. Hab. 1, 6 ff. in Beziehung auf die Chaldäer hervor. Die Adlerart des Chaldäers machten die Propheten um so mehr bemerklich, als sie durch ihn die Erfüllung unserer Drohung kommen sahen. — v. 50. Dass das Drängervolk hartherzig seyn werde — eigentlich hart von Angesicht, so dass nichts Eindruck darauf macht, etwa wie Kieselstein, Jes. 50, 7, vergl. Prov. 7, 13: 21, 29: Dan. 8, 23: Coh. 8, 1, — so dass es nicht einmal derer verschont, die sonst am ersten Gnade finden, der Alten und der Jungen, ist wieder ein Zug, der nicht blos in der Zeichnung der Chaldäer, z. B. Hab. 1, 6 ff., sondern abgesehn von der der Assyrer, namentlich auch in derjenigen der Unterdrücker der Chaldäer, der Meder Jes. 13, 17. 18, dann in der der letzten weltlichen Macht, Dan. 7, 7. 23, wiederkehrt. — v. 51. Während der Feind die Güter des Landes zehrt — dasselbe droht Jeremias c. 5, 17, nur dass er die zu seiner Zeit schon veralteten Ausdrücke שְׁגַר und עַשְׁתְּרֹת nicht mehr gebraucht, vergl. zu c. 7, 13; — v. 52, während er Israel in seine Städte eingeschlossen hält und

ängstigt, Jer. 10, 18, bis die hohen und festen Mauern herabsteigen, cf. 20, 20, — v. 53, verzehrt letzteres seine eigenen Kinder, wie schon Lev. 26, 29 gedroht worden, und Jer. c. 19, 9: Ez. 5, 10 wiederholt wird. Ein Vorspiel davon ereignete sich schon zur Zeit der Syrer in Samaria, 2 reg. 6, 28 f.; die Erfüllung trat zur Zeit der Chaldäer in Jerusalem thren. 2, 20: 4, 10, und zur Zeit der Römer ebendaselbst ein, wie Josephus de b. J. VII, 21 sehr nachdrücklich hervorhebt. In v. 54—57 malt Moses diese Noth weiter aus. Selbst die delicatesten und vornehmsten werden mit solcher Nahrung gegen die liebsten Angehörigen geizig seyn. Das Auge wird böse sehen, wie c. 15, 9, auf den Bruder und das Busenweib, cf. 13, 7, und auf seine übrigen Kinder, die er noch übrig gelassen hat. — v. 55. „Dass er nicht einem von ihnen von dem Fleische seiner Kinder gebe, welches er isst, ohne sich etwas übrig zu lassen in der Belagerung und Bedrückung." הִשְׁאִיר steht auch c. 3, 3 und Jos. 8, 22 als Infin.; es verhält sich mit ihm ganz ebenso, wie mit הִשְׁמִיר in v. 48; es behält in Unterordnung unter der längern Präposition und im Uebergang zum Verb. fin. den I-Laut, vergl. Ew. §. 238[d]. מִבְּלִי הִשְׁאִיר ist nach מִבְּלִי דַעַת und Aehnlichem zu verstehn. Es wird die grosse Gier angedeutet. — v. 56 und 57. Dasselbe wird von der weichlichsten und wollüstigsten Frau betheuert, welche sonst auch nicht einmal den Versuch gemacht hat, ob sie ihre Fusssohle auf die Erde setzen könne, sich vielmehr stets hat tragen lassen, auf Senften oder Eseln, cf. Iud. 5, 10 und Arvieux S. 143. Ihr Auge wird übel sehen, — v. 57, und zwar, — das ו ist das explicative, vergl. zu 5, 8 — wegen ihrer Nachgeburt, die ihr abgeht, und wegen ihrer Kinder, welche sie gebiert; denn sie wird sie essen wegen des Mangels an allem, — vergl. v. 48 — im Geheimen; im Geheimen, um ja nicht gehindert zu werden oder mit Andern theilen zu müssen. שִׁלְיָה ist nach der Alex.: τὸ χόριον, was nach Hippocr. und den Defin. med. s. v. a. Nachgeburt, die Gr. V. ὕστερα. Vulg.: *illuvies secundarum*. Damit stimmt auch das Arab. سلا oder سلى. Von שָׁלָה gebildet bezeichnet es das, worin der Foetus ruht. Der Zusammenhang veranlasst keineswegs, den Foetus selbst zu verstehn. Die Frau ist als eine, die in der Angst gebiert zu denken: die sucht ihren Hunger zunächst an der Nachgeburt zu stillen, und dann, wo sie nicht mehr anders kann, an den Kindern selber. — v. 58. „Wenn du nicht hälst

alle Worte dieses Gesetzes, welche geschrieben sind in diesem Buche." Ueber das: „geschrieben" s. S. 90.

V. 59—68. Nach v. 22 und 27 werden die Krankheiten allerdings eine erste Plage seyn: dass sie aber auch eine der letzten seyn sollen, die das furchtbare Ende vollends unerträglich machen, erhellt deutlich aus dem Auschluss von v. 64ff., wo Moses an die Belagerung, von der er bisher handelte, die Zerstreuung unter alle Völker anschliesst. Die zehn Verse theilen sich in 5 und 5. v. 59. „Und der Herr macht wunderbar deine Schläge", zu Zeichen und Wundern nach v. 45. הִפְלָא, wie man auch Jes. 28, 29 punctiren muss, vergl. Iud. 13, 19 und Ew. §. 142[c]. „Nämlich Schläge gross und anhaltend": נֶאֱמָן, wie Jes. 22, 23. — v. 60. „Und er führt auf dich zurück" — denn der Stoff zu allerlei Krankheit haftet auch in Israel und muss erst von ihm abgethan werden, — „alles Leiden Egyptens", cf. v. 27 und zu 7, 15. מַדְוֵה ist als Collectiv pluralisch behandelt: c. 7, 15 steht מַדְוֵי. — v. 61. „Auch alle Krankheit . . . kommen lassen wird sie der Herr auf dich." יַעְלֵם nach der härtern Bildungsweise, vergl. Ew. §. 138[a] für יַעֲלֵם cf. Iud. 16, 3, fällt auf. — v. 62. „Und ihr bleibt übrig בִּמְתֵי מְעָט", vergl. zu c. 26, 5. Zur Erfüllung 2 reg. 25, 12. — v. 63. Dies bitterste für den bittern Wermuthskelch, die Drohung, dass der Herr sich freuen werde, sie zu vernichten, fügt Moses allerdings deshalb bei, damit die hart Geschlagenen auch nicht einmal den Trost des Mitgefühls von seiten eben des Gottes haben, der bis dahin der ihrige hatte seyn wollen, damit sich auch nicht etwa zur Rache eine teuflische Freude darüber regen könne, dass man ihm sein Werk zunicht gemacht habe. Er hat aber auch zuletzt die volle Wahrheit für sich. Der Herr mag sich bis in sein Herz hinein betrüben, wenn er die Bosheit überhand nehmen sieht, Gen. 6, 6; er mag nicht Gefallen haben am Tode des Sünders, sondern dass er sich bekehre und lebe, daher er sich auch alsbald freut, wenn er den sich Bekehrenden wieder wohlthun kann, cf. c. 30, 9; allein der Schmerz, der ihm auf der einen Seite verursacht wird, muss durch eine Freude auf der andern Seite ausgeglichen werden. Schmerzt es ihn, sich nicht durch seine Gnade, so muss er sich freuen, sich durch seine Heiligkeit verherrlichen zu können. Es thut ihm weh um die Bestrafung der Seelen, aber es beseligt ihn die Vernichtung ihrer Gottlosigkeit. Jedenfalls vermittelt sich in dieser anthropopatischen Anschauungsweise mehr Wahrheit, als in einer scheinbar

höheren, aber abstracteren. Mit dem: „Und ihr werdet ausgerottet von dem Lande“ macht Moses schon den Uebergang zum Folgenden.

V. 64. Mit den Heiden innerlich verwachsen, sollen die Abtrünnigen ihnen auch äusserlich amalgamirt werden: unter alle Völker sollen sie zerstreut werden, cf. 30, 1, damit die Zerstreuung, die Beraubung des Zusammenhangs und der Eigenthümlichkeit möglichst vollständig werde. Aus freien Stücken zu den Götzen abgefallen, sollen sie von den Heiden zu ihrem Dienst gezwungen werden, vergl. zu 4, 26, wie es schon in Chaldäa geschah, cf. Dan. 6. — v. 65. So dessen beraubt, der allein genug Fels ist, 32, 4 und Bleibestätte, Ps. 90, 1, um den von den brandenden Wogen des Verderbens Umgetriebenen einen Halt zu gewähren, sollen sie nirgends Rast haben, noch Ruhe finden für ihre Fusssohlen — beide Ausdrücke kehren Jes. 34, 14 wieder — weder äusserlich, noch auch innerlich; ein bebend Herz, ein Verschmachten der Augen, und ein Verzagen der Seele soll ihr Theil seyn. — v. 66. Ihr Leben soll aufgehängt sey ihnen gegenüber, soll also ohne Grundlage und Halt, dem Zufall preisgegeben, ewig in der grössten Gefahr schwebend, nicht blos seyn, sondern auch stets so vor ihren Augen stehn. חְלֻאִים von חָלָה vergl. Ew. §. 36ᵉ und 186ᵉ. „Und du traust deinem Leben nicht“, wie Hiob 24, 22. — v. 67. „Am Morgen sprichst du, dass es doch Abend wäre, und am Abend sprichst du, dass es doch Morgen wäre.“ Ob es auch an jeder Hoffnung auf Zukünftiges fehlt, die Bangigkeit vor dem Gegenwärtigen ist zu mächtig. — v. 68. Wie für Moses und seine Zeitgenossen die Zurückbringung nach Egypten aller schrecklichen Drohungen schrecklichste seyn muss, braucht nicht erst ausgeführt zu werden. War für sie der Auszug die Geburt des Volkes Gottes als solchen, so die Rückkehr der Tod. Vergl. S. 76. Selbst grammatisch unmöglich wird die S. 76 f. bekämpfte historisirende Auslegung, wenn das Hithp. nach Aben-Esra zu übersetzen ist: „und ihr verkaufet euch dort eurem Feinde.“ Und allerdings findet es sich sonst nur in dieser Bedeutung, nämlich uneigentlich, in der Verbindung mit לַעֲשׂוֹת הָרָע 1 reg. 21, 20. 25: 2 reg. 17, 17. Aber auch ohnedem schon ist es klar, vergl. v. 49, dass nicht die Egypter die exilirenden Feinde sind, dass sie hier nur mit Rücksicht auf die von Moses und seinen Zeitgenossen durchlebten Geschichten Feinde heissen. Die exilirenden Feinde überliefern sie, um ihr schönes Land ungestört zu besitzen, den ihnen feindlichen Egyptern. Sie

finden aber auch nicht einmal als Knechte und Mägde Aufnahme: so widerlich sind sie selbst den Heiden. Dass אֵין קֹנֶה nicht heisst: ohne dass sich ein Loskäufer findet (Gen. thes.), versteht sich von selbst. Als Erfüllung kann man allerdings anführen, dass Titus 17000 erwachsene Juden zu schweren Arbeiten nach Egypten schickte, und die unter 17 Jahr Alten versteigern liess, Jos. d. bel. Iud. VI, 9, 2, dass abermals unter Hadrian unzählige Juden bei Rahels Grab verkauft wurden, Hier. ad Jer. 31. Allein das Wort Gottes ist nicht so eng, dass es sich auf ein einzelnes Factum beschränken liesse. Die Flüche erfüllten sich zur Römer Zeit in Egypten, cf. Philo in Flaccum und leg. ad Cajum, erfüllten sich aber auch während des Mittelalters in erschrecklicher Weise, vergl. Depping, die Juden im Mittelalter, und erfüllen sich noch immerdar, wenn auch jetzt gar oft weniger fühlbar. Eine der härtesten Strafen ist auch die, dass die Zucht immer mehr ausbleibt.

In v. 69 macht Moses seinen bisherigen Reden, welche die Erneuerung des Bundesschlusses nur vorbereiten sollten, ein Ende, um zur Erneuerung selbst überzugehn.

Cap. XXIX.

Nachdem der Bund ein für alle Mal am Sinai feierlich abgeschlossen und durch Blutbesprengung des Volks fest besiegelt war, Ex. 24, bedurfte es zu irgend einer Bundeserneuerung eines ähnlichen besonderen Actes nicht mehr. Das Volk seinerseits hatte nur den Bundesgehorsam zu geloben, der Herr andrerseits nur die Gültigkeit jenes frühern Bundesschlusses zu erkennen zu geben. Dass es gehorchen wolle, hatte das Volk aber bereits thatsächlich nicht blos erklärt, sondern bewiesen, indem es Mosen in den Kampf gegen die Amoriter gefolgt war; dass er den Fortbestand des Bundes anerkenne, hatte der Herr durch die Eingabe des ostjordanischen Landes auf's bestimmteste documentirt. Es lag Mosen also weiter nichts auf, als einerseits durch einen kurzen Rückblick auf die Thaten des Herrn, das Volk in seiner Willigkeit zu bestärken, v. 1—8, andrerseits die ausdrückliche Erklärung darüber, dass der Herr Israel jetzt für die Dauer von Neuem zu seinem Bundesvolk annehme, abzugeben, v. 9—14, dann aber von Neuem ebensowohl auf die drohenden Strafen der Bundesbrüchigkeit v. 15—29, als auch auf die endliche Wiederbegnadigung

auf Grund ernstlicher Busse, c. 30, hinauszuweisen, sein Thema von c. 28 also eigentlich nur fortzusetzen.

V. 1—14.

V. 1—8. Der Anfang des neuen Abschnitts in v. 1 erinnert an den des vorigen in c. 5, 1; beide Abschnitte treten dadurch in Verhältniss zu einander; vergl. zu 1, 1. Mit besonderm Nachdruck nimmt Moses vor allem ihre so wichtige Augenzeugenschaft in Anspruch: „Ihr habt gesehn", vergl. zu 4, 9: und zwar zuerst und vor allem für jene selbe grundlegende Erlösungsthat in Egypten, für welche er es schon c. 11, 2 gethan, welche er aber auch sonst schon mit fast denselben Ausdrücken als besonders von Gottes Grösse und Gnade zeugend angeführt hat, cf. 4, 34 und 7, 19. — Grade ihr gegenüber aber drängt sich in v. 3 die Klage mit durch: „Und (doch) nicht hat euch der Herr ein Herz zu verstehn, und Augen zu sehn, und Ohren zu hören gegeben bis auf diesen Tag." Er kommt also schon zu demselben Ausspruch, der sich namentlich bei den grösseren, mit der Unempfänglichkeit des Volks ganz besonders ringenden Offenbarungsorganen öfter wiederfindet: ob sie auch sehn, sehn sie dennoch nicht; oder sie haben Ohren und hören nicht, vergl. 6, 10: Jer. 5, 21: Mtth. 13, 13. Nur stellt er zugleich auch schon, von den äusseren Augen ganz absehend, die inneren entschieden in Abrede. Dem: „und nicht hat gegeben der Herr" liegt unzweifelhaft ein: nicht hat er geben können zu Grunde, cf. 5, 26. Der Wille des Herrn zu geben tritt aus 5, 26: 8, 3. 5, ja aus allen Offenbarungsthaten auf's unzweideutigste zu Tage. „Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, . . . und ihr habt nicht gewollt", vergl. Mtth. 23, 37. Das wichtige aber ist, dass Moses so klar erkennt, dass es mit des Menschen Laufen allein nicht gethan sey, dass der Herr, falls er zum neuen Leben kommen soll, vor allem neue Organe schaffen müsse, ein neues Herz, auch neue Augen und Ohren. Nach c. 30, 6: Jer. 31, 31 und Ez. 36, 26 werden einer solchen Neuschöpfung noch erst besonders grosse Thaten und zwar vor allem Gnadenthaten, Wiederannahme nach dem Abfall, messianische Heilswerke vorausgehn müssen. Inzwischen kann dieselbe jedoch schon immer angebahnt werden, sobald nur ihr Bedürfniss recht erkannt und das Verlangen nach ihr recht gross geworden ist. Moses Klage ist also keineswegs überflüssig. — In v. 4 und 5 erinnert er sodann an das zweite grosse Hauptstück der Erlösungsgeschichte,

an die Wüstenführung, und zwar mit fast denselben Worten, wie c. 8, 3 und 4. Ganz unvermerkt läuft ihm aber, grade wie 11, 14, wozu zu vergl., während der eigenen die Rede des Herrn unter. — In v. 6 und 7 fügt er endlich die so wichtige Eingabe des Ostjordanlandes bei, welche er als das leuchtendste Document der Bundestreue des Herrn schon in c. 2, 24 ff. und c. 3 ausführlich behandelt hatte. — In v. 8 aber hebt er ausdrücklich hervor, wozu diese Erinnerung an die Thaten des Herrn dienen soll, oder vielmehr er macht sie sofort selbst dazu dienstbar: „So haltet denn die Worte dieses Bundes, und thut sie, damit ihr weise handelt in allem, was ihr thut.“ הִשְׂכִּיל, was immer nur weise handeln bedeutet, lässt an c. 4, 6 denken: „es ist eure Weisheit und Einsicht.“

V. 9—14. Bei der Erklärung, dass der Herr sie hiermit zu seinem Bundesvolk annehme, fasst Moses den Begriff Israels möglichst weit, v. 9—12, ja schliesst sogar auch die Nachkommen mit ein, v. 13 und 14. — v. 9. „Ihr stehet heut, ihr alle, vor dem Herrn, euerm Gott, eure Häupter, eure Stämme, eure Aeltesten und eure Ordner, jeder israelitische Mann.“ Die Alex. und der Syr.: die Häupter eurer Stämme. Allein Moses will durch: „eure Häupter, eure Stämme“ ausdrücken: eure Häupter mit euren Stämmen. Das folgende: eure Aeltesten etc. deutet an, in welcher Weise mit den Stämmen, zuerst mit den Aeltesten derselben etc. — v. 10. „Eure Kinder, eure Weiber und dein Fremdling, welcher in deinem Lager.“ Auch keinen einzigen will der Herr, soviel an ihm ist, vom Bunde ausschliessen. Derselbe hat seiner eigensten Natur nach ein Streben auf Alle und Aller Beseligung, vergl. zu 10, 14. Unter den Fremdlingen versteht man mit Unrecht zuerst, ja ausschliesslich das niedere egyptische Volk, was sich Ex. 12, 35: Num. 11, 4 beim Auszuge mit angeschlossen hatte. Dasselbe ist mit zuzurechnen, ist aber ohne Zweifel am meisten in dem Zusatz: „von deinem Holzhauer bis zu deinem Wasserschöpfer“, was nachher Bezeichnung besonders der Gibeoniten wurde, cf. Jos. 9, 21. 27, gemeint. Die an sich verhältnissmässig ehrenvolle Bezeichnung: „dein Fremdling“ lässt zunächst vielmehr an diejenigen Midianiter denken, die unter Reguel, Ex. 18, und Chobab, Num. 10, 29, zu Israel hielten und hernach das Land und den Namen der canaanitischen Keniter erhielten, Iud. 1, 16 und 4, 11. — v. 11. „Dass du eintretest in den Bund des Herrn, d. G., und in seinen Schwurvertrag,

welchen der Herr, d. G., mit dir heut schliesst." עָבַר dürfte nicht mit den Meisten daraus zu erklären seyn, dass die Bundschliessenden bei einem ceremoniellen Vertrag zwischen den Opferstücken hindurchzugehn pflegten, Gen. 15, 10: Jer. 34, 18. 19, wozu בִּבְרִית nicht passt, sondern aus der gewöhnlichen Ausdrucksweise בּוֹא בִּבְרִית, 2 Par. 15, 12, oder בּוֹא בְּאָלָה Neh. 10, 30: Ez. 17, 13. Da der Bund hier nicht sowohl ein Bund zwischen zwei Partheien, als vielmehr ein Bund des Einen ist, zu welchem der Andere nur hinüberzutreten hat, so war עָבַר passender als בּוֹא. אָלָה ist wie auch sonst, cf. v. 13: Gen. 26, 28: Ez. 16, 59, der durch einen Eid sanctionirte Bund, cf. Coh. 8, 2: Neh. 10, 30. Es deutet ausdrücklich auf das Verhängnissvolle, was die Bundschliessung hat, auf das Verderben, was den Uebertreter treffen muss, cf. v. 13. — Welch inhaltsreiche, unaussprechlich grosse That diese That des Herrn ist, deutet sich in v. 12 an. „Um dich heute sich zum Volk zu erheben, cf. 27, 9, und dir zu Gott zu seyn, wie er dir geredet, und wie er geschworen deinen Vätern" etc., also um sich dir durch Erfüllung all der herrlichen, von Anfang an gegebenen Verheissungen in seiner gottheitlichen Herrlichkeit zu beweisen. — v. 13. Aus demselben Grunde, aus welchem Moses keinen einzigen von den Gegenwärtigen ausgeschlossen haben will, s. v. 10, will er auch gleich alle Künftigen mit einschliessen. Es ist derselbe Grund, welcher auch den Mittler des N. Bundes in seinem Mittler-Gebete Joh. 17, 20: „Nicht für diese allein bitte ich, sondern auch für die, so durch ihr Wort an mich glauben", und den Apostel Act. 2, 39 auf die Ferneren und Fernsten hinausschauen lässt, und dadurch einen schönen Parallelismus zwischen dem A. und Neuen erzeugt. „Und nicht mit euch allein schliesse ich diesen Bund und diesen Eidvertrag", — v. 14, „sondern wie mit denen, welche hier bei uns heute vor dem Herrn, unserm Gott, stehend sind, so auch mit denen, welche heut noch nicht hier sind."

V. 15—28.

Die Folgen des Bundesbruches deutet Moses hier in der Weise an, dass er schon nicht mehr blos einfach selber davon redet, v. 15—20, sondern auch die Spätern, die sie erfahren haben werden, davon reden lässt, v. 21—28, und zwar zu den Heiden, die den Urheber derselben erkennend, den Grund davon werden wissen wollen. Dass sich selbst die Heiden darüber entsetzen,

dass auch sie dann die ganze Schlechtigkeit Israels erfahren werden, muss ganz besonders bitter seyn, und wenn irgend etwas, vor Abfall bewahren helfen.

V. 15—20. In v. 15 und 16 zunächst ein Grund für das vorhergehende, welcher zugleich die Grundlage für das folgende bildet: s. v. a. denn ihr selbst habt erkannt, dass der, welcher euch heut als sein Volk beansprucht, allein der wahre Gott, dass jeder andere ausser ihm Holz und Stein, oder Silber und Gold ist. „Ihr selbst wisset, was wir wohnten im Lande Egypten", = was für Erfahrungen wir bei unserm Wohnen machten. אֵת־אֲשֶׁר nach יָדַע wie Gen. 30, 20. — v. 16. „Und ihr sahet ihre Greuel und Scheuel", s. v. a. ihre Götzen, 1 reg. 11, 5: Jer. 7, 30: Lev. 26, 30. — Die Warnung in v. 17 und 18 könnte sich durch „also" anschliessen. Obwohl zunächst nicht blos von einem Einzelnen, sondern auch von einem Geschlecht oder Stamm die Rede ist, hat Moses nach dem: „dessen Herz sich wendet", dennoch vorzüglich einen Abfall, der zunächst von den Einzelnen ausgeht, im Auge, und kann daher parallel fortfahren: „dass nur nicht unter euch eine Wurzel ist, die Gift und Wermuth trägt." Die sprichwörtliche Redensart will sagen, ein Mensch, dessen Thaten für die Andern Todesgefahr bereiten, und zwar durch Verführung, vergl. Hebr. 12, 15. Dass ראשׁ, was nur 32, 32 zur Unterscheidung vom gewöhnlichen „רושׁ" geschrieben wird, eigentlich Mohn bedeuten sollte (Gesen.), steht am wenigsten nach מֵי ראשׁ Jer. 8, 14: 9, 14: 23, 15 zu behaupten. 32, 33 und Hiob 20, 16 ist es das Schlangengift; der Chald. daher an mehreren St. רֵישֵׁי חִיוָן. — v. 18. „Und sich, wenn er die Worte dieses Eidvertrages hört, segne in seinem Herzen." Was mit dem „sich segnen" gemeint ist, erhellt aus dem folgenden: „indem er spricht, Frieden wird mir seyn": es heisst: sich Muth einsprechen, mit Verachtung alles dessen, was man zu fürchten hätte. Der Friede steht im Gegensatz zum Angriff von seiten des Herrn. Zu dem: „denn in der Starrheit meines Herzens werde ich wandeln", vergl. Jer. 23, 17 und 3, 17, ist hinzuzudenken: ungestört. Wandeln ist s. v. a. sein Leben vollenden. Denn כִּי mit „obgleich" zu übersetzen, ist sprachlich nicht erlaubt: in der Bedeutung von „wenn" giebt es einen zu matten Sinn. Was die letzten Worte betrifft: „um hinzuraffen die getränkte mit der durstenden", deren verschiedene Deutungen man bei Rosenm. nachsehn kann, so kann סָפָה nicht die Bedeutung von „hinzufügen" (Onk.),

sondern, da kein -עַל, sondern -אֶת folgt, nur die von „weg-raffen“ (Alex. und Vulg.) haben. Nichts aber liegt näher, als den Getränkten und den Durstenden zu verstehn, zu רָוָה und צְמֵאָה also נֶפֶשׁ zu ergänzen, die ja gewöhnlich als das hungernde oder durstende bezeichnet wird, vergl. zu 5, 18. Seele ergänzt sich um so leichter, als der Abtrünnige im vorigen v. als eine für Andere gefährliche Giftwurzel bezeichnet war. Derselbe spricht das, was dort von ihm in Aussicht gestellt ist, hier als seine eigenste Absicht aus. Er will Andere verderben, und zwar jedweden, mag er an ihm und seiner Genossenschaft etwas gewinnen (da er getränkt, gefüllt ist mit Gut und Muth), oder (da er leer an dergleichen ist) auch nicht. Natürlich redet er, wie schon mit dem בִּשְׁרִרוּת לִבִּי, so auch hier als ein Spötter vom Standpunkt des Gesetzes aus. Die Ergänzung von אֶרֶץ, wodurch man den Sinn gewinnt: um das ganze Land, mag es fruchtbar oder unfruchtbar seyn, in's Verderben mit fortzureissen, hat weniger für sich. — In v. 19 und 20 die Drohung. „Nicht wird ihm der Herr verzeihen wollen.“ לֹא יֹאבֶה zur Verstärkung. Er ist eigentlich ein Sünder בְּיָד רָמָה, Num. 15, 27—30, dessen Sünde, als keimweise dasselbe, was die Sünde wider den h. Geist ist, keine Vergebung finden kann. „Und der Herr wird vertilgen seinen Namen von unter dem Himmel weg“, wie den der Canaaniter und besonders den der Amalekiter, c. 25, 19, denen er gleich geworden. — v. 20. „Und aussondern wird ihn der Herr“ — so dass er keinen Theil an den Segnungen der Uebrigen haben kann, — cf. Jes. 56, 3 — „zum Unheil von allen Stämmen Israels“, grade so wie der Herr sein wahres Bundesvolk aussondert, הִפְלָה, um es zu bewahren und zu beseligen, cf. Ex. 8, 18: 9, 4.

V. 21—28. v. 21. Indem Moses zur Verschärfung seiner Drohung die Kunde von der Bosheit nicht blos zu dem spätern Geschlecht, sondern sogar zu den Heiden gelangen lässt, setzt er zweierlei voraus; zunächst, dass ein grosser Theil Israels, ja dass eigentlich das ganze Land von schweren Plagen heimgesucht seyn wird. Es liegt demnach hinter den beiden vorigen Versen der Gedanke, dass der Herr das dort Gedrohte gar vielfach so vollziehen werde; derselbe liegt um so näher, als eine allgemeinere Verschuldung schon dadurch angedeutet wird, dass Gott selber und zwar unmittelbar einschreiten muss. Weiter wird vorausgesetzt, dass künftig auch die Heiden zur Erkenntniss des

Herrn und zu einem Fragen nach dem Grunde dessen, was er gethan hat, gelangen worden. Was die erste Voraussetzung betrifft, so deutet sie sich eigentlich schon durch die eingehende Ausführung 4, 25ff. an, vergl. besonders aber c. 31, 16. Dass die andere von vornherein in Israel gar nicht fehlen konnte, ist zu 10, 14 hervorgehoben; sie spricht sich schon bei der ersten Berufung Abrahams Gen. 12, 3 aus. Vergl. auch zu 32, 31. „Und es spricht das künftige Geschlecht . . . und der Fremde, welcher kommt aus fernem Lande, und sie sehen — s. v. a. wenn sie sehn, vergl. Ew. §. 341[a], — die Schläge dieses Landes und seine Krankheiten, womit der Herr in ihm krank gemacht hat.“ תַחֲלוּאֶ, die seltenere Form, cf. Ps. 103, 3: Jer. 16, 4. אֲשֶׁר wie c. 5, 19. בָּהּ ist nicht Object, sondern Ortsangabe. Dennoch aber können unter den Krankheiten nicht die der Menschen, sondern nur die Heimsuchungen des Grund und Bodens verstanden werden, als welche den Spätern allein noch zu Gesicht kamen, und in v. 22 auch allein Erwähnung finden. — In v. 22 hängt alles noch als Object von רָאוּ in v. 21 ab. „Schwefel“, den der Herr vom Himmel fallen lässt, Gen. 19, 24: Ps. 11, 6: Jes. 34, 9: Hiob 18, 15, — „und Erdpech“, welches durch Feuer von oben entzündet wird, so dass eine ausgebrannte, gänzlich unfruchtbare Einöde entsteht; „ein Brand sein ganzes Land“; das Suff. von אַרְצָהּ kann sich auf nichts anderes als auf אֶרֶץ zurückbeziehn: der Sinn ist: des Landes Oberfläche. „Ohne dass es besät wird und sprossen und in sich aufgehn lässt irgend ein Kraut.“ Dass der Weinstock auf solchem ausgebrannten Boden gedieh, und zwar sehr gut, vergl. Strabo XIII de Phrygia adusta, kann hier nicht in Betracht kommen. „Wie die Umwälzung Sodoms und Gomorrha's“ etc. So wenig wie vor den Amalekitern, v. 19, soll Israel etwas vor den Sodomitern voraus haben: seine Strafe soll die der am härtesten Gestraften seyn, wie es die Geschichte in wunderbarer Weise bewährt hat. So musste denn der schaurige Anblick des todten Meeres und der dunklen Berge Moabs dahinter, bis wohin das Auge vom Oelberge aus recht wohl reichte, eine ganz besonders mahnende Predigt für die Gemeinde werden. Wie tief unsere Drohung einschnitt, erhellt aus den Beziehungen auf sie bei den Propheten, cf. Jes. 1, 7. 9. — v. 23. „Und es sprechen alle Heiden.“ Von den Subjecten des 21sten v.'s wird nur der Fremde, und zwar in der Gestalt aller Heiden,

wieder aufgenommen, theils weil er am meisten fragen wird, theils auch, weil er am meisten in Betracht kömmt. כָּל־, s. zu v. 21. „Warum hat der Herr diesem Lande also gethan?“ Dass der Herr der Urheber der Strafe sey, wird ihnen bei der auffallenden, wunderbaren Art derselben, cf. 28, 46, ganz von selber feststehn. — In der Antwort v. 24—27 wird man es dann auch hervorheben, dass sie Göttern gedient haben, welche sie nicht blos nicht kannten, — welche also keine wahren Götter waren, vergl. zu c. 11, 28, — sondern auch welche er (der Herr) ihnen nicht zuertheilt, also verboten — denn beides gilt auf dem Gebiet der alles bestimmenden Offenbarung gleich. Uebrigens vergl. zu 4, 19. — In v. 26 ist das: „aller Fluch, der geschrieben ist in diesem Buch“, von des schreibenden Mosis Standpunkt aus ausgedrückt, vergl. S. 90. — In v. 28 schliesst die Rede ganz treffend jedenfalls so ab, dass sie einigermaassen noch in den Mund der Antwort Gebenden, vor allem aber auch in Mosis eigenen passt. Der Sinn ist nach der von Dathe, Rosenm. und Baumg. gegebenen und den Worten am meisten entsprechenden Erklärung: „das Verborgene ist Sache des Herrn, unsers Gottes, das Geoffenbarte aber geht uns und unsere Kinder in Ewigkeit an, dass wir thun alle Worte des Bundes.“ Das erste: „das Verborgene“ etc. wird nur deshalb vorangestellt, damit das zweite desto grössern Nachdruck gewinne. Das Geoffenbarte begreift die angedrohten Geschicke in sich. Moses will sagen: wie vieles euch auch immer verborgen und ungewiss seyn mag, ihr habt es dem Herrn zu überlassen. Eins ist es, woran ihr euch zu halten habt, vergl. zu 30, 11. Dass die crit. oder ausserordentlichen Punkte (über לָנוּ וּלְבָנֵינוּ) die Unsicherheit der Lesart andeuten sollten, vergl. De Wette Einl. §. 89 not. f., will unserer St. gegenüber nicht wahrscheinlich seyn. Mehr hätte hier Lightfoot's Meinung, dass sie der Emphase wegen stehen (I, 39) für sich.

Cap. XXX.

Moses giebt dadurch, dass er der Verwerfung die Begnadigung beifügt, v. 1—10, dem Gemälde von Israels Zukunft erst die rechte Vollendung, ähnlich, wie er es schon Lev. 26, 44 f. und in uns. Buch c. 4, 29. 30 gethan. Unter allen Umständen konnten Abfall und Verwerfung für Mosis Blick unmöglich das letzte seyn.

Er, der in den verhängnissvollsten Augenblicken seines Lebens erfahren hatte, dass der Herr selbst da, wo sein Zorn am höchsten entbrannt und ohne allen Rückhalt Israel zu richten bereit war, wenigstens ihn, den einen, verschonen wollte, um durch ihn nichtsdestoweniger seine uralten, den Patriarchen gegebenen Verheissungen zu erfüllen, er musste die tröstliche Ueberzeugung haben, ohne die er auch von vornherein gar nicht dem so allgemeinen Widerstande des Volks gegenüber Kraft gehabt hätte, dass irgendwelcher heiliger Saame dennoch vorhanden seyn werde, um eine neue bessere Aussaat zu Sieg und Herrlichkeit aus sich hervorgehn zu lassen. In dem Wesen Gottes selbst lag es für Jeden, der dasselbe erkennen konnte, verbürgt, dass seine Sache zuletzt, trotz Sünde, Tod und aller übrigen Feindesmächte, den Sieg davon tragen, in den Anfängen aber, die mit Abraham, Isaak und Jacob gemacht waren, war die Gewissheit gegeben, dass sie es vermittelst Israels würde. Nicht dass Moses die endliche Begnadigung erkannte, sondern dass er von ihr hätte absehn können, dürfte unbegreiflich seyn. Dass er sie aber trotzdem, dass es seine Hauptabsicht ist, Furcht vor Gott zu erwecken, dennoch auch in diesem Zusammenhang betheuert, ist schon zu c. 4, 29. 30 gerechtfertigt worden. Die rechte Furcht vor Gott, welche den wahren Gehorsam erzeugt, erweckt er durch die Darstellung der ganzen, auch die schwerste Versündigung vergebenden Gnade ebenso gut, wie durch diejenige der Strenge, ja noch mehr. Namentlich aber giebt er durch sie der Gottesfurcht des heiligen Saamens diejenige Stütze, ohne welche sie den schweren, ihr durch die Heimsuchung bereiteten Glaubensprüfungen sicher erliegen müsste. Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwindet; aber er ist es nur dann, wenn er sich des herrlichen Endes klar bewusst ist.

V. 1—10.

Die 10 Verse theilen sich in 5 und 5. In den ersten 5 verbindet Moses mit der endlichen Bekehrung nur den ersten Anfang der Begnadigung. v. 1. „Und es geschieht, wenn über dich kommen werden all diese Worte, der Segen und der Fluch, welchen ich dir vorgelegt.“ Wenn auch im Grossen und Ganzen der Fluch in Aussicht genommen wird, so kann doch der Segen ebenso wenig, wie der h. Saame fehlen. Und Moses muss ihn mit hervorheben, weil grade er im Gegensatz zu dem auf der grossen Menge lastenden Fluche zur Ver-

nüchterung der noch Bekehrbaren beizutragen geeignet ist. „Und du es zu Herzen nehmen wirst." Der Nachsatz kann noch nicht hier, sondern erst in v. 3 beginnen. Denn nicht, was das Volk, sondern was der Herr thun wird, ist durchweg Mosis eigentlicher Gegenstand. Als Object ergänzt sich der Grund des Fluches und die Wahrheit des Herrn, die sich darin offenbart. Also: so dass du allmählich, ein Herz zu verstehn, und Augen zu sehn, cf. 29, 3, bekommst. — v. 2. „Und du zum Herrn, d. G., zurückkehren und auf seine Stimme hören wirst." Dass mehr die Bereitwilligkeit zu gehorchen, als der Gehorsam selbst gemeint ist, erhellt aus v. 6, nur muss es nach 4, 29 eine Bereitwilligkeit von ganzem Herzen seyn. Der Gehorsam selbst wird erst durch weitere Führungen und Thaten des Herrn möglich. — v. 3. „So kehret der Herr, d. G., zurück zu deinem Gefängniss und erbarmt sich dein." Schon hier jene Gegenseitigkeit des Zurückkehrens, cf. v. 8 und 9, die nachher so schön bei den Propheten hervorgehoben wird, Sach. 1, 3 und Mal. 3, 7. Dass die gewöhnliche Erklärung von שוב שְׁבוּת „das Gefängniss (die Gefangenen) zurückführen" unrichtig ist, ist, abgesehn davon, dass שוב sich sonst nirgends transitivisch findet, an uns. St. so klar wie möglich. שוב muss hier ohne Zweifel ebenso wie in v. 2 genommen werden, damit die deutlich beabsichtigte Gegenseitigkeit nicht verloren gehe. Die gewöhnliche Erklärung erzeugt zudem Jer. 30, 3: „ich führe zurück das Gefängniss meines Volks Israel und Judah, und ich führe sie zurück zu dem Lande" u. s. w., eine üble Tautologie; an uns. St. und Jer. 29, 14: „ich führe zurück eure Gef. und ich sammle euch aus allen Völkern . . . und führe euch zurück", entsteht ein übles Hysteronproteron: ebenso c. 30, 18. Vergl. Hengstenb. Auth. I S. 104. Allerdings aber erklärt sich der Umstand, dass שוב in dieser Verbindung nirgends eine Präposition, sondern immer nur den Accus. bei sich hat, den es sonst verhältnissmässig nur seltener regiert, cf. Ex. 4, 19. 20: Num. 10, 36: Ps. 85, 5: Jes. 52, 8: Nah. 2, 3, nur daraus, dass der Accus. durch einen geheiligten Vorgang, wie er in uns. St. vorliegt, stehend, dass die ganze Formel sprichwörtlich geworden war. Ihre sprichwörtliche Art erhellt auch daraus, dass sie in Beziehung auf den Zustand nicht blos eigentlicher, — vergl. noch Am. 9, 14: Hos. 6, 11, — sondern auch uneigentlicher Gefangenschaft, nämlich Noth im Allgemeinen angewandt wurde, Ps. 14, 7: Hiob 42, 10: Jer. 30, 18: Ez. 16, 53. Der Sinn ist also zunächst

nur: der Herr wendet sich zu denen, von denen er sich abgewandt hatte — loslassen wird er sie eigentlich nie, c. 4, 31, — nach ihrem Gefängniss, d. i. nach all den Oertern ihres Exils helfend und rettend zurück. — Das folgende: „er kehrt zurück und sammelt dich“ etc. . . . v. 4, „wenn du auch bis an's Ende der Himmel verstossen bist“, — eigentlich, wenn dein Verstossenseyn reicht — ist tröstlich genug, um nicht blos von Jeremias c. 32, 37, sondern noch von Nehemias c. 1, 8. 9 als eine sichere Bürgschaft angezogen zu werden. — v. 5. „Und der Herr, d. G., führt dich zurück nach dem Lande“ etc. Es unterliegt keinem Zweifel, dass Moses die vorangegangene Zerstreuung so gross und allgemein gefasst hat, dass auch die grösste und letzte mit einbegriffen, ja recht eigentlich mit umfasst ist, dass also unsere Verheissung auf die Erlösung auch aus ihr Anwendung haben muss. Ausdrücklich wird auch c. 4, 30 die Erfüllung an's Ende der Tage verlegt. Aber ebensowenig zweifelhaft kann es seyn, dass die Zurückführung nach dem Lande nur in Beziehung auf diejenigen Zerstreuungen im äusserlichen Sinne genommen werden darf, zu deren Zeit das Land noch nicht für immer aufgehört hatte, ein Land ganz besonderer Gnadengegenwart des Herrn zu seyn. Eine Zurückführung nach einem Canaan, in welchem der Herr nicht anders gegenwärtig wäre, als in jedem anderen Lande, wäre nicht, was hier geweissagt ist, wäre weniger, ja bedeutungslos. Nicht diejenigen, welche in unserer und den ähnlichen Stellen bei den Propheten keine künftige Rückkehr der Juden nach Palästina verbürgt finden, sondern grade die Andern, welche entgegengesetzter Meinung sind, entleeren das Alttestamentliche Wort seines eigentlichsten Gehaltes. Das Land, was hier gemeint ist, ist recht eigentlich das Gebiet des vom Herrn ausgehenden und zu ihm hinführenden Segens. In ihm wandeln alle die, welche sich von Gott an die Hand nehmen lassen; Canaan ist überall, wo der Glaube den Himmel offen und die Engel herab- und hinaufsteigen sieht.

V. 6—10. Die Begnadigung hat ihre Stufen. Die erste Bekehrung ist nicht viel was anderes, als das Handausstrecken dessen, der sich in Todesgefahr befindet. Der h. Gott aber verlangt mehr, und giebt daher mehr. Denn dass nur er alles geben, dass der Mensch nur nehmen kann, ist noch c. 29, 3 hervorgehoben worden. Er begnadigt nur, um zu heiligen, und heiligt dann, um wahrhaft begnadigen zu können. v. 6 u. 7. Zunächst lässt er die Heiligung und negative Gnadenerweisung zusammen-

gehn. „Und es beschneidet der Herr, d. G., dein Herz und das Herz deines Saamens." Was schon c. 10, 16, was deutlich auch noch hier durch den Zusatz: „zu lieben den Herrn, d. G., von ganzem Herzen und von ganzer Seele (vergl. zu 6, 5), damit du lebest", als Grundlage, in gewisser Weise allerdings aber auch als Inbegriff aller Heiligung gekennzeichnet ist: das gelingt dem Herrn, und zwar nur ihm, erst in Folge, oder vermittelst all der schweren Heimsuchungen, und all der süssen Tröstungen darnach, so dass er dann auch Eingang für seinen guten und heiligen Geist, Ps. 51, 13 findet. Gelänge es ihm aber nicht, so müsste er der Begnadigung Einhalt thun. Rein äusserlich sollen seine Wohlthaten nie seyn. Den Propheten stellt es sich daher so dar, als wenn zwischen dem Lande des Exils und Canaan ein Wüstenaufenthalt, eine Zeit der Entscheidung, liegen würde, vergl zu 8, 5. Sie stellen dieselbe Heiligung in Aussicht, wie Moses hier, vergl. Hos. 2, 16 ff.: Jer. 24, 7: 32, 39: Ez. 11, 19: 36, 26. Jeremias hebt aber ausdrücklich hervor, dass damit dann die Zeit der äussern Gesetzeszucht, der A. Bund zu Ende, die Zeit des Gehorsams von innen heraus durch den Geist von oben, der Neue Bund, beginnen werde, c. 31, 33. — v. 7. Inzwischen muss sich die mit dem Herrn versöhnte Gemeinde eines stillen Wachsthums erfreuen und darf sich daher desselben Schutzes getrösten, der schon Abraham Gen. 12, 3 zugesichert wurde. — v. 8 u. 9. Weiter geht dann mit der Heiligung auch die positive Gnadenerweisung Hand in Hand. v. 8. „Und du kehrest zurück und hörst auf die Stimme des Herrn" etc. Es ist bedeutsam, dass Moses der That des Herrn in v. 6 die That der Menschen zur Seite setzt. Was der Herr am und im Herzen vollbracht hat, muss sich ja dadurch, dass sich alsbald auch die Menschen bethätigen, zur Darstellung bringen. Dass nämlich nicht v. 6 fortgesetzt, dass v. 2 wieder aufgenommen seyn sollte, ist darum nicht anzunehmen, weil sichtlich v. 7 durch v. 9 fortgesetzt und ergänzt wird. So sehr Israel auch gleich zu Anfang (v. 2) zurückgekehrt seyn mag, so sehr thut immer noch mehr Rückkehr noth. Es fehlt immer noch gar viel, dass es alle Gebote hält. — v. 9. „Und der Herr lässt dich Ueberfluss haben" etc. wie c. 28, 11. „Denn der Herr hat wieder Freude an dir zum Guten" etc., s. v. a. dir gutes zu thun, cf. 28, 13. Das Ende der Wege Gottes ist für die Seinigen nicht Entsagung, sondern Herrlichkeit und Seligkeit. Ist das Paradies wirklich vorhanden gewesen, ist es nur verloren, so muss es wiederge-

bracht werden. — In v. 10 die nachdrucksvolle Wiederholung und Einschärfung der Bedingung des Ganzen, wie 28, 1. 9. 14.

V. 11—20.

Das Folgende schliesst nicht sowohl die letzte Rede, als vielmehr das ganze Gesetzeswerk ab. Im Rückblick auf das ganze Gesetz hebt Moses zuerst hervor, wie nahe er es nun Israel gebracht habe, v. 11—14, und sodann, wie wichtig es sey, wie Tod und Leben von seiner Beobachtung abhänge, v. 15—20.

V. 11—14. Das כִּי, wodurch sich die Betheuerung: „dies Gesetz, welches ich dir heut gebiete, ist nicht zu wunderbar und nicht zu fern für dich" an das Vorige anschliesst, bezieht sich auf v. 10, damit aber auch auf den ganzen Hauptinhalt des Vorigen, der nichts als Gesetzeseinschärfung war, zurück. H. Michaelis ergänzt richtig: *nam, ne objicias ignorantiam,* versteht aber das Gesetz unrichtig von dem *praeceptum de poenitentia et justitia ex fide in Christum,* was gegen allen Sprachgebrauch. Das Gesetz ist insofern nicht zu wunderbar, als der Mensch seine Zweckmässigkeit, Gerechtigkeit, Heilsamkeit und Wahrheit leicht überall begreifen kann, vergl. Ps. 19, 8 ff. Dass es nichtsdestoweniger der sündigen Natur nicht eingehn will, ist noch in v. 6 vorausgesetzt, und wird z. B. 31, 16 ausdrücklich bestätigt. Dass es nicht zu fern, führt Moses in v. 12 und 13 selbst aus. Der Himmel in v. 12 kömmt nur nach seiner unersteigbaren Höhe, grade wie das Jenseits des Meeres in v. 13 nur nach seiner schwer erreichbaren Weite in Betracht. — v. 14. „Sondern nahe ist dir das Wort gar sehr, in deinem Munde und in deinem Herzen, dass du es thust." Es liegt nicht blos in der geschriebenen Offenbarung vor, sondern ist auch so sehr bereits zur Kenntniss gebracht, ja theilweis in's Leben eingeführt, dass davon gesprochen, dass auch vielfach darüber nachgedacht wird. Es ist zudem auch so übersichtlich namentlich in unserm Buch geordnet, dass es leicht behalten werden kann; ja noch mehr, es ist von Anfang an, es ist besonders im Deut. so sehr in seinem innigen Zusammenhange mit dem grossen Hauptgebot: liebe Gott von ganzem Herzen, c. 6, 5, dargestellt, dass es, wenn nach jenem seinem Principe aufgenommen, auch nach seiner Totalität in den Herzen seyn muss. Durch all diese Nähe wird allerdings aber die zu v. 11 angedeutete Entfernung, die es nichtsdestoweniger immer noch für die sündige Natur hat, keineswegs ausgeschlossen; das Wort von der Gnade

kann daher dem Sünder noch bei Weitem näher kommen, und St. Paulus hat Röm. 10, 8 Veranlassung genug, unsere St. vor allem auf es anzuwenden.

V. 15—20. Der Abschluss des Ganzen berührt sich wie schon in c. 27, so auch hier sehr nahe mit dem Abschluss des ersten Gebots in c. 11, 26ff., als welches das Ganze schon in sich getragen. Tod und Leben hat Moses aber auch schon 4, 3. 4 von der Gesetzesbeobachtung abhängig gemacht, wozu zu vergl. Jeremias sagt dafür: den Weg des Leben und des Todes, c. 21, 8. אֲשֶׁר in v. 16 zur loseren Anknüpfung: „sintemal.“ Die Liebe wird wie 6, 5 als Princip alles Uebrigen behandelt. — v. 17. וְנִדַּחְתָּ wie 4, 19. — In v. 19 nimmt Moses 4, 26 wieder auf. — Zu v. 20 vergl. 10, 20. Dass das Gesetz darum über Leben und Tod entscheidet, weil Gott selber Leben und Lebenslänge bedingt, dass es seine Bedeutung also nimmer verlieren kann, lässt Moses mit Recht das letzte und höchste seiner Worte seyn.

Cap. XXXI.

Das Deuteronomium, das eine Gesetzes-Verdeutlichung und -Einprägung seyn wollte, cf. c. 1, 5, ist zu Ende. Mit c. 31 beginnt der Schluss des gesammten Pentateuch. Wie der Pentateuch überhaupt, ist auch er der Hauptrichtung nach Geschichtsdarstellung. Die Verordnungen oder Mahnungen sind ihm nicht anders eingeflochten als sonst die Gesetze. Alles aber steht in gutem Zusammenhang. In c. 31 nichts als eine Reihe von lose an einander gereihten Fragmenten zu finden (Vater II S. 402) war nur in einer Zeit möglich, wo es eine Fragmentenmanie gab. Moses weiss seine Zeit gekommen; so wendet er sich zunächst an das Volk, um es wie schon in c. 1—4, vergl. S. 80, so auch hier noch in Betreff der ohne ihn zu vollführenden Eroberung Canaans zu ermuthigen, v. 1—6; er wendet sich sodann an Josua, dass er sein Werk als Anführer bei der Eroberung fortsetze, v. 7 und 8, und zuletzt an die Priester, dass sie durch öffentliche Vorlesung der Thora im je siebenten Jahre sein Werk und Wort auch in der ferneren Zukunft noch lebendig erhalten, v. 9—13. Dies seine letzten Vermahnungen. Sodann wird er, weil sein Ende bevorsteht, mitsammt Josua vor die Stiftshütte beschieden; der Herr hat zunächst noch ein Wort an ihn — er soll die Kinder Israel ein Lied lehren, das in der Zeit des Abfalls und

der Noth ein Zeuge sey, — sodann eins an Josua, — er wird noch einmal als Anführer und Eroberer bestätigt, v. 14—23. Nachdem Moses auch dies noch niedergeschrieben hatte, lag ihm nur noch zweierlei ob; er musste die Thora zum Abschluss bringen, und zwar dadurch, dass er feststellte, wer sie aufbewahren sollte, musste ausserdem aber auch seine Ausführung des vom Herrn ihm gewordenen Auftrags in Betreff des Liedes beifügen. Letzteres erst zuletzt, weil sich daran am passendsten das Lied selber als ein Schlussstein des Ganzen anschliessen liess. Ersteres folgt in v. 24—27, letzteres in v. 26—30. Wie planmässig hier alles angelegt ist, erhellt besonders aus der Art, wie v. 22 („Und Moses schrieb dieses Lied und lehrte es, s. v. a. um es zu lehren die Kinder Israels") sofort dem betreffenden Befehle beigegeben, also mitten in den Auftrag an Moses und den an Josua eingeschaltet ist. Dieser v. hätte ausser an seinem Orte nur etwa noch hinter v. 23, oder hinter v. 27 stehn können. Hinter v. 23 aber hätte er, vorausgesetzt, dass Moses die Verordnung in Betreff der Aufbewahrung der Thora noch gleich mittheilen, dass er mit dem so gut zum Schlussstein geeigneten Liede das Ganze abschliessen wollte, eine zu vereinzelte Stellung gewonnen. Die Rede wäre zu oft auf das Lied gekommen, weil zu oft von ihm abgesprungen. Hinter v. 27 aber hätte er die Rede an die Leviten, die doch nur eine war in zwei getheilt, und den Schein erregt, dass Moses nicht sofort, nachdem er die Thora den Leviten aufgetragen, sondern erst einige Zeit nachher, nachdem er da erst das Lied niedergeschrieben, die Versammlung des Volks behufs der Mittheilung des Liedes verlangt hätte. Als gänzlich verunglückt muss demnach Ewalds Hypothese bezeichnet werden, der wohl nur ein v. Lengerke beistimmen konnte, dass v. 14—23 nicht dem Deuteronomiker, sondern dem Ergänzer der frühern Bücher zugehöre, und zwar wegen הֵפֵר בְּרִית, wovon aber De Wette bemerkt, dass es elohistisch sey, mit Verweisung auf Gen. 17, 14: Lev. 26, 15, und נִאֵץ, in v. 20 wozu 32, 19 zu vergl., und יֵצֶר in v. 21. Diese Hypothese ist um so unglücklicher, als sie dahin führt, unter dem v. 19ff. erwähnten Liede des Ergänzers ein anderes als unter dem vom Deuteronomiker in v. 28ff. erwähnten zu verstehn, trotzdem dass sich auch das des vermeintlichen Ergänzers in v. 20 schon so deutlich wie irgend möglich auf das in c. 32 folgende Lied, vergl. v. 15 dort, bezieht, jedenfalls deutlicher als das des vermeintlichen Deuteronomikers in v. 28.

V. 1—13.

Mosis letzte Verordnungen; v. 1—6 die an das Volk. Die Einleitung in v. 1: „Und es ging Moses und redete diese Worte zum ganzen Israel", darf mit 29, 1, wonach Moses auch das Vorhergehende schon zum ganzen Israel redet, weder dadurch in Uebereinstimmung gebracht werden, dass man dem וַיֵּלֶךְ mit Mark (comment. in partes praec. Pent. p. 717) seine eigentliche Bedeutung nimmt, und es durch *porro, ultra, amplius* erklärt, wozu es keinerlei Berechtigung giebt, noch auch mit den Targums und der Vulg. durch die Deutung: er ging weg (etwa: in sein Zelt, Jonath. und Baumg.), deren Unhaltbarkeit, auf den Anschluss des: „und er redete" etc. gesehn, auf der Hand liegt. Das: „er ging" ist s. v. a. er trat auf. Entweder ist also: „von Neuem" zu ergänzen, was besonders zu dem Umstande, dass ein neuer Abschnitt beginnt, passen würde. Oder das: „er trat auf" ist für die folgenden Reden nur mit, ist eigentlich nur noch einmal für die Reden des Buchs im Allgemeinen ausgesagt, vergl. 1, 1: 4, 45: 5,1, auch 27, 1 u. 9. — v. 2. Dass Moses sein Alter auf 120 Jahr angiebt, stimmt mit Ex. 7, 7, wonach er beim Auszug aus Egypten 80 Jahr war, vergl. auch 34, 7. Der Anschluss des: „ich vermag nicht mehr aus- und einzuziehn" deutet aber trotz 34, 7, wonach sein Auge noch nicht stumpf geworden, und seine Kraft noch nicht entschwunden war, an, dass ihn sein Alter, wenn noch nicht wirklich hinderte, so doch fortan zu hindern drohte. Dass es ihm noch nicht gradezu beschwerlich wurde, giebt er selber dadurch zu verstehn, dass er alsbald den zweiten und eigentlichen Grund seines Abtretens beifügt, dass es ihm aber beschwerlich zu werden drohte, verträgt sich mit 34, 7 insofern, als ihn die Andern, die ihn noch gern behalten hätten, leicht günstiger beurtheilten, als er selber, nur das in's Auge fassend, was noch, nicht das, was nicht mehr war. צאת und בוא werden von Anführern sonst mit לִפְנֵי gebraucht, cf. Num. 27, 17 und 1 Sam. 18, 16. In Betreff des Ausschlusses Mosis vom gelobten Lande vergl. zu 3, 27. — v. 3. Wie sehr das: „der Herr, d. G., er geht vor dir her" etc. den Nachdruck hat, s. v. a. nicht ich, sondern er muss die Ehre haben, erhellt aus dem zu c. 3, 27 Bemerkten. Käme es bei der Ausschliessung Mosis nicht darauf an, die Augen des Volks von den menschlichen Häuptern weg auf das Haupt im Himmel zu richten, so würde sofort Josua als Anführer bezeichnet seyn. So aber wird er als blosses Werkzeug nur hinterher erwähnt, vergl. zu 3, 28. —

In v. 4 dann eine Ermuthigung, und in v. 5 zugleich eine Ermahnung (mit Beziehung auf c. 7, 2 ff.), die sich v. 6 durch das schöne Trostwort abschliessen: „haltet aus und seyd stark, fürchtet euch nicht und erschrecket nicht vor ihnen", als wollte Moses schon im Voraus den Priester im Kriege, cf. 20, 3, vertreten, vergl. zu 1, 21. „Denn der Herr, d. G., er wandelt mir dir; er wird dich nicht los- und wird dich nicht in Stich lassen", vergl. zu 4, 31.

V. 7—13. Mosis letzte Bestimmungen für Josua und die Priester. Dieselben schlossen sich sofort an die vorhergehende Rede an, so dass auch bei ihm noch das Volk gegenwärtig zu denken ist. Die Anwesenheit der Priester und Aeltesten wird in v. 9 und 10 ausdrücklich bestätigt. Ohne Zweifel hatte auch Moses das Volk ebensosehr im Auge, wie Josua und die Priester selbst. Die Rede an Josua in v. 7 und 8, die schon 1, 38: 3, 21. 22 wesentlich ebenso lautete, hat ihre Grundlage in Num. 27, 23, und findet ihre besste Bestätigung in der Rede des Herrn v. 23; ist sie für Josua das letzte in Mosis Munde, so auch das erste in demjenigen des Herrn, nicht blos in v. 23, sondern auch Jos. 1, 9. Das: „Fürchte dich nicht" muss das Losungswort wie der Gemeinde Gottes überhaupt, cf. v. 6, so ganz besonders dasjenige ihrer Anführer seyn, die oft nicht blos die Feinde, sondern auch ihr eigen Volk zu fürchten versucht sind. Die Furcht vor dem eigenen Volk, aus der die falsche Nachgiebigkeit, die gefährlichste Untugend eines Fürsten entspringt, ist die entschieden verderblichere. v. 9. Ueber den Umfang der hier gemeinten Thora s. S. 91; über die Bestimmung für die Priester in Betreff der Thora vergl. S. 88. Schon H. Michaelis erklärt das וַיִּתְּנָהּ richtig: *dedit docendam et servandam,* d. i. er überwies sie ihnen, ohne sie darum gänzlich aus seiner Hand zu geben. Ueber die Bezeichnung der Priester als solcher, welche die Bundeslade tragen, s. S. 79. — v. 10. Dass die Zeitbestimmung: „am Ende von sieben Jahren" soviel ist als: am Ende von je 7 Jahren, erhellt theils aus dem sofort beigesetzten: „zur Zeit des Nachlassjahrs", wonach offenbar jedes Nachlassjahr in gleicher Weise gemeint wird, theils aus v. 13, wonach die bezeichnete Zeit eine auch in ferner Zukunft noch immer wiederkehrende ist, theils aus der ganz parallelen Ausdrucksweise c. 15, 1, auf welche Moses hier sichtlich Beziehung nimmt, vergl. auch 14, 28 und Jer. 34, 14. Eine Ausführung des Befehls s. Neh. 8, 14. בְּמֹעֵד, nicht: am Feste, als könnte das Laubhüttenfest ohne vorhergegangene Er-

wähnung das Fest schlechthin heissen; auf Lev. 23, 39 würde man sich mit Unrecht berufen; — sondern zu der Zeit, in welche das Nachlassjahr fällt, was hier sachlich s. v. a. in welcher es anfängt. Der Anfang des Nachlass- oder Sabbathjahrs musste mit der Unterlassung der Aussaat, also mit dem bürgerlichen Jahresanfang im Herbst gemacht werden. Das Jobeljahr sollte nach der ausdrücklichen Bestimmung Lev. 29, 9 am Versöhntage mit der Posaune gleichsam eingeblasen werden. Gleich am Anfang, nämlich am Laubhüttenfest sollte das Gesetz ohne Zweifel deshalb verlesen werden, damit das Volk dadurch Anregung erhielte, dies ganze arbeitsleere Jahr richtig anzuwenden, nämlich zu einer heiligen Beschäftigung mit Gottes Wort und Thaten, vergl. die Einl. zu c. 15. Daran, dass die eine Vorlesung im je siebenten Jahre alles eigene Studium hätte ersetzen sollen, ist nach 6, 6ff.: 11, 18ff. nicht zu denken; v. 12 und 13 kann man nur aus Missverstand für solche Meinung benutzen. — v. 11. „Wenn ganz Israel kömmt zu erscheinen vor dem Herrn.“ לֵרָאוֹת für לְהֵרָאוֹת, vergl. Ew. §. 244^{b}. Zu der für den Besuch des Heiligthums gewöhnlichen Ausdrucksweise cf. Ex. 23, 17: 34, 23 et al. Da Moses nach v. 9 mit תִּקְרָא die Priester und Aeltesten anredet, so müssen beide jedenfalls für die Verlesung einstehn: am angemessensten war es aber auch, wenn sie den einen oder andern aus ihrer Mitte auftreten liessen, wie den Priester Esra, Neh. 8, 1, oder gar den König, s. S. 91, wo überhaupt das Nähere zu ersehn ist. — In v. 12 greift Moses etwas zurück, um noch genauer zu seyn. „Versammle (sc. dann, im je siebenten Jahr) das Volk, die Männer, die Weiber und Kinder und deine Fremdlinge, welche in deinen Thoren, damit sie hören“ etc. s. v. a. damit sie, wenn sie auch sonst keine Gelegenheit zu hören hätten, wenigstens dann welche haben, damit überhaupt dadurch eine regere Verkündigung des Gesetzes angeregt werde. — v. 13. Die Kinder werden als die, welche nicht wissen, nämlich das Gesetz des Herrn, noch besonders hervorgehoben, weil der Wechsel der Generationen ganz besonders der Offenbarungsreligion Gefahr droht, vergl. zu 5, 16. Das Uebrige wie 4, 10.

V. 14—23.

Des Herrn Unterredung mit Moses und Josua, mit Moses v. 14—22. Wenn Moses bis dahin die Vertreter des Volks vor sich gehabt hatte, vergl. zu v. 1, so muss er sie jetzt

vorläufig bis auf v. 28 hin entlassen haben. Weil seine Tage dem Sterben nahe gekommen sind, — derselbe Ausdruck wie z. B. Gen. 47, 29: 1 reg. 2, 1, — soll er sich mit Josua v. 14 in dem Zelt der Zusammenkunft stellen, damit letzterer in seiner Gegenwart (nach jener Num. 27, 16 ff erwähnten Weihe) noch einmal Auftrag empfange. Die Rede an Josua, die erst in v. 23 folgt, ist also der eigentliche Zweck. Die an Moses, die auch für ihn noch einen Auftrag hat, kann indess als Vorbereitung nichtsdestoweniger recht wohl zwischen eintreten. — v. 15. Der Herr erscheint in jenem Zelt, welches von Ex. 40, 34 ab die Wolke, d. i. die Wohnung oder Schechinah des Herrn bedeckte, und von welchem aus er von Lev. 1, 1 ab geredet hat, in einer Wolkensäule, vergl. Ex. 13, 21: Num. 12, 5. — v. 16. Er verkündigt auf's bestimmteste vorher, was Moses nach der ganzen Art seiner Warnungsreden in c. 28 und 29 nicht anders erwartete, was zu fürchten er jedenfalls dringende Ursache hatte, dass das Volk nach seinem Tode abfallen werde. Er gewährt dadurch den künftigen Frommen eine Stütze, ohne welche sie sich schwerlich hätten aufrecht halten können, und den Abtrünnigen einen Gegenbeweis gegen ihre falschen Vorstellungen, wie er sonst nicht zu führen gewesen wäre. Nur, wenn es feststand, dass er auch den Abfall von vornherein vorhergesehn und in seinen Rathschluss mit eingefasst hatte, war der so gefährliche Schein, dass er über Israel im Irrthum gewesen sey, gehoben. Indess ergeht die Vorherverkündigung hier nicht um ihrer selbst willen, sondern nur als Grundlage für das Folgende. Das: „und es erhebt sich dies Volk“ deutet an, dass die eigentliche Art des Volks immer nur noch von aussen niedergehalten, keineswegs überwunden sey, dass es, sobald die äussern Autoritäten fehlten, wie nachher in der Richterzeit, ein ganz anderes Ansehn annehmen musste. Der Ausdruck: hinter andern Göttern herhuren, findet sich im Pent. ausser an uns. St. auch schon Ex. 34, 15. 16: Lev. 17, 7: 20, 5 ff.: Num. 14, 33: 15, 39. Ausser ihm beweist aber auch schon die Bezeichnung Gottes als des eifrigen im Decalog, vergl. zu 5, 9, dass die Anschauung von dem Bunde des Herrn mit der Gemeinde als einem Ehebündniss geläufig geworden sey. Die andern Götter werden zugleich als Götter des fremden Landes bezeichnet, cf. Gen. 35, 2: Jos. 24, 23, damit der Mangel jedes reellen Verhältnisses zwischen ihnen und Israel destomehr heraustrete. Nur deshalb ist auch נֵכָר von dem sonst nicht eben fremden Canaan gebraucht. — v. 17. Dafür, dass sie ihn

verlassen, will sie der Herr wieder verlassen. Sie sollen zum Verzehren seyn, d. i. verzehrt werden, vergl. Ew. §. 237[c], und zum Ausdruck c. 7, 16. Und treffen sollen sie viele Uebel und Nöthen, so dass sie anfangen, die Ursache derselben zu erforschen. Statt dieselbe aber in sich zu finden, suchen sie sie darin, dass ihr Gott, nämlich ihr Landesgott Jehovah, der trotz der Untreue äusserlich noch ihr Gott geblieben, nicht der wahre, oder vielmehr gar kein Gott sey. Statt aus seiner Gerechtigkeit leiten sie ihre Noth aus seiner Ohnmacht her. Dass dies der Sinn ist, erhellt aus dem Folgenden. Das sich in v. 18 wiederholende: ich will mein Antlitz verbergen, weist schon auf 32, 20 hinaus. — v. 18. Um eine bessere Erkenntniss herbeizuführen, lässt der Herr die Leiden andauern, cf. 4, 29. 30. Dass das Leiden nämlich dennoch nicht das letzte seyn soll, erhellt aus v. 21. — v. 19. Um solcher Zukunft willen sollen Moses und Josua ein Lied schreiben, („dies" s. v. a. folgendes, welches der Herr Mosen in's Herz zu geben bereit ist); — Josua wird, obwohl Moses angeredet ist, wie aus dem gleich folgenden erhellt, dennoch mit in Anspruch genommen, weil es behufs der Erlernung auf eine Vervielfältigung der Schrift ankam. Moses soll es lehren und in den Mund des Volks bringen, cf. 30, 14, damit es dem Herrn zum Zeugen sey, und zwar cf. v. 21, in der Zeit der Heimsuchung. Es soll also fast dasselbe seyn, was das Gesetz, v. 26, was auch Himmel und Erde, c. 4, 26: 30, 19. Während aber das Gesetz unter allen Umständen und nur im Allgemeinen Gottes heiliges Strafgericht bezeugen soll, vergl. zu 4, 44, soll das Lied dann in der Zeit der Trübsal ein Zeuge speciell davon seyn, dass sich der Herr durch seine Strafgerichte, als seyen sie wider sein Erwarten nothwendig geworden, nicht irgend welche Blösse gebe, sich durch sie vielmehr als den heiligen und wahren Gott bewähre. Es soll den Frommen jene wichtige Stütze vollends bieten, welche der Herr in v. 16 schon selber darzureichen angefangen hat; es soll seinem eigentlichen Zwecke nach nicht ein Zeuge wider (בְּ) cf. c. 4, 26: 30, 19, sondern einer für, nämlich für Gott seyn, wie zuerst schon aus dem לִי — „damit es mir" — dann aus seinem Eingange, besonders aus dem Thema in v. 3 und 4, und ebensosehr aus dem Schluss von v. 34 ab erhellt, der sonst keinen Anschluss haben würde. Eben daraus erklärt es sich auch, dass es sich zum Liede gestaltet: kein würdigerer Gegenstand für ein Lied, als Gott und seine Wahrheit. — In v. 21 und 22 erklärt sich der Herr sowohl über die künftige Nothwendigkeit als auch

Bestimmung des Liedes noch näher. Die Milch und der Honig des Landes, also der Reichthum, vergl. zu 6, 3, den auch Moses selbst überall als Veranlassung statt zu inniger Dankbarkeit, zu übermüthigem Abfall vorausgesehn hat, cf. 6, 10ff.: 8, 10, 11, wird die Stolzgewordenen verleiten, andern Göttern, die ihrer Hoffart mehr entsprechen, nachzuhängen, den unscheinbaren Jehovah dagegen, der weder selbst viel sinnenfällige Herrlichkeit hat, noch auch verleiht, der im Gegentheil sogar veranlasst, auf vielerlei Bequemlichkeit und Ruhm zu verzichten, zu verschmähen, cf. Jes. 2, 6—8. Der Ausdruck נִאֵץ lässt den Widerspruch zwischen dem, was ist und sein sollte, als einen sehr bitteren empfinden. Sehr bestimmt hebt ihn Jesaias 1, 4 hervor: den Heiligen (Erhabenen) Israels verschmähen sie. Sehr bestimmt weisen aber die Ausdrücke: „und er isst, wird satt und fett", so sehr sie auch Mosis eigner Anschauungsweise eigen sind, cf. 6, 10: 8, 10. 11, auf das Lied selbst, 32, 15 hinaus. v. 21. Wenn dann die vielen Nöthen eintreten, soll das Lied vor dem Volk, also öffentlich, so dass es nicht unterdrückt werden kann, *suam culpam agnoscere cogendo, sc. populum* (Mark), antworten zum Zeugen, d. i. so dass es dadurch ein Zeuge wird — antworten, weil es als Zeuge auftritt, cf. 5, 18: 19, 16. Als Zeuge hat es zur Ehre des Herrn viele Anklagen oder zweifelnde Fragen zu beantworten. In ferner Zukunft noch, — denn es soll nicht etwa vergessen werden, und dem Munde Israels in welchen es Moses zu legen hat, v. 16, entfallen. Denn der Herr kennt aus Erfahrung das Dichten Israels, — eigentlich das Gebilde, daher sonst mit dem Zusatz: der Gedanken oder des Herzens, Gen. 6, 5: 8, 21: 1 Par. 28, 9: 29, 18, — wie es sogar schon in der Gegenwart, der so reich begnadigten ist, hat also alle Ursach, ein solches Zeugniss als künftig nöthig vorauszusehn. Durch die mehrmalige Wiederholung dieser Begründung nicht blos in v. 28, sondern auch v. 29, deutet sich der Umstand, dass der Herr bei der Sünde Israels gar nicht umhin kann, ein solches Zeugniss aufzustellen, sehr nachdrücklich an. — v. 22. Warum Moses die Ausführung des göttlichen Auftrags gleich hier einschaltet, s. in der Einl. zum Cap. — In v. 23 die Fortsetzung und Vollendung der bisherigen Rede: vergl. zu v. 7 und 8. Der Herr führt hier das aus, was er v. 14 als sein eigentliches Vorhaben bezeichnet hat, und schon darum ist, selbst abgesehn vom Wortlaut, nicht daran zu denken, dass eigentlich Moses der Redende sey. Aber auch ohnedem ist die Annahme, dass Moses hier sein Werk ab-

gebrochen und das Folgende einer andern Hand überlassen habe, unmöglich gemacht; sie ist es nicht blos durch den Umstand, dass die Schreibweise sich so durchaus gleich bleibt, dass auch ein Abbrechen durch gar nichts angedeutet ist, vergl. S. 88, vielmehr besonders auch durch die Voranstellung von v. 22. Hätte Moses hier aufhören, hätte er nicht noch eine das Lied nicht betreffende Verordnung beifügen wollen, — so wäre nichts natürlicher gewesen, als dass er den 22sten v. an's Ende gestellt hätte. Derselbe hätte dann den bessten Uebergang zu dem Liede gebildet, das ohne Zweifel seiner eigensten Absicht nach in die Thora mit aufgenommen werden sollte. v. 24 und 25 hätte der Ergänzer alsdann viel passender nach dem Liede, also etwa nach 32, 44. 45 eingefügt.

V. 24—30.

In v. 24—27 die Verordnung über die Aufbewahrung der Thora zur letzten Vervollständigung derselben. Zu v. 24 vergl. S. 91; zu עַד תֻּמָּם S. 88. — v. 25. Den Befehl, die Thora aufzubewahren, richtet Moses nicht, wie jenen in v. 10, sie alle 7 Jahre vorzulesen, an die Priester, sondern an die Leviten, weil sie die eigentlichen Träger und Aufseher für die Heiligthümer sind, vergl. Num. 4, 15 ff. und S. 71. — v. 26. Sie sollen das Gesetzbuch, sobald es nun gänzlich vollendet seyn wird, vergl. zu v. 9 und S. 88, zur Seite der Bundeslade niederlegen, nämlich in irgend einem schützenden Geräth, wie auch Jonathan ergänzt. Erwähnt wird es dort bis auf Josias Zeit hin 2 reg. 22, 10 ausdrücklich nicht; doch ist der Hohepriester Jojadah 2 reg. 11, 12 im Besitz des *edut* und giebt es Joas bei seiner Krönung, und 1 Sam. 6, 8. 11. 15 wird der אַרְגָּז, Alex. θέμα, Aq. ὄφος, Symm. λαρνάκιον, Joseph. γλωσσόκομον, und zwar mit dem Artikel, als ein bestimmter zur Seite der Bundeslade erwähnt. Dort soll es aber zum Zeugen seyn wider Israel, cf. zu 4, 44; בְּ wie 4, 26. — v. 27. Das Zeugniss des Gesetzes wird aus demselben Grunde nöthig seyn, wie das des Liedes v. 21. Moses hat selbst bei allen Erweisungen des Herrn des Volkes Widerspenstigkeit, vergl. Num. 17, 25, und Hartnäckigkeit, vergl. zu 9, 6 erfahren müssen, trotzdem er nach Kräften zum Guten wirkte — sie sind immerdar voll Empörung gewesen; dieselbe Anklage wie 9, 7 — wie soll es erst künftig werden, wenn er nicht mehr ist! Diese Begründung macht zugleich ganz von selbst den Uebergang zu dem ebenfalls dadurch motivirten Verlangen in Betreff des Liedes.

In v. 28—30 die Vorbereitung auf den Vortrag des Liedes. v. 28. Da Moses es im Vorigen mit den Leviten zu thun hatte, so richtet er seinen Befehl hier: „versammelt zu mir alle Aeltesten eurer Stämme" etc. zweifelsohne an sie. Sie sollen die Vertreter, in denen er bis v. 13 hin das ganze Israel angeredet hatte, von Neuem zusammenrufen, damit er nun auch das Lied zu ihnen rede, und zugleich Himmel und Erde gegen sie zu Zeugen nehme, wie er schon 4, 26 und 30, 19 gethan. Letzteres ist nicht grade auf den Anfang des Liedes 32, 1 zu beziehn, wozu zu vergl., sondern auf den Act, der sich durch den öffentlichen Vortrag des Liedes von selbst mit vollzog, ohne dass er nachher eigens angemerkt werden brauchte. — v. 29. Vergl. zu v. 21. Moses weiss, dass sie nach seinem Tod verderblich handeln werden, vergl. zu 9, 12, und es trifft sie, cf. Gen. 42, 4. 38, am Ende der Tage das Unglück. Das Ende der Tage, vergl. zu 4, 30, beginnt für Mosen schon mit der Zeit der Erniedrigung, nicht erst, wie für die demselben näherstehenden Propheten, mit der Zeit der Erlösung, cf. Jes. 2, 1: Mich. 4, 1. Beide Zeiten treten für ihn, den Fernen, noch zu nahe zusammen. Es trifft sie, weil sie den Herrn reizen werden durch das Werk ihrer Hände. Moses sieht schon auf v. 16 und 21 in c. 32 hin, meint also mit dem Werk ihrer Hände speciell die Götzen, die er schon 4, 28, vergl. auch 28, 36, als Werk von Menschenhänden bezeichnet hatte. — v. 30. So redete er also das ihm aufgetragene Lied; er las es nicht, vergl. v. 11; nachdem er es geschrieben, wusste er es auch auswendig.

Cap. XXXII.*)

Authentie. Der einzige Grund, den die destructive Critik mit einem gewissen, aber nur für ihre eigenen Anhänger beachtenswerthen, Schein gegen die Aechtheit des folgenden Liedes vorzubringen vermag, ist der, dass in demselben nicht Mosis Zeitgenossen, sondern, wie es c. 31, 21 schon im Voraus in Aussicht gestellt ist, die bereits vom Herrn Ab- und der Strafe Anheim-Gefallenen angeredet, dass die Mosaischen, und theilweis Nachmosaischen Zeiten als Tage der Urzeit bezeichnet werden, v. 7. Da aber im Uebrigen alles so deutlich wie möglich auf Moses als Verfasser hinweist, so

*) Vergl. Camp. Vitringae comment. in Deut. c. XXXII, opus postum. ed. Venema, Harling. 1734. Dathii diss. in opusc. ad crisin et interpr. V. T. spectantibus, ed. Rosenm. Lips. 1796. Marckii comment. in praecipuas quasd. Pent. partes, Lugd. B. 1713. Ewald, Jahrb. für bibl. Wissenschaft 1857.

sollte man, statt so obenhin zu argumentiren, vielmehr gleich an dieser Schwelle alles Prophetenthums zugeben, was nachher für das richtige Verständniss so vieler prophetischer Stücke, z. B. Jes. 1 von entscheidender Bedeutung ist, dass sich ein Prophet leicht auf den Standpunkt einer seinen Geist lebhaft beschäftigenden Zukunft versetzt. Jedenfalls ist dies die Anschauung des Verfassers von c. 31, und selbst diejenigen, welche nun einmal das Deut. nicht für mosaisch halten können, es vielmehr in die prophetische Zeit selbst zu verlegen belieben, sollten daran ein beachtenswerthes Zeugniss gegen ihre Vorurtheile haben. Vergl. übrigens Hos. 13, 9—11: 14, 2ff.: Micha 4, 8ff.: 7, 7: Hab. c. 3: Jer. 3, 22—25: c. 30 u. 31, und Hengstenb. Christol. II S. 197. Unsrerseits genügt es, die Nothwendigkeit einer solchen vorausbezeugenden Weissagung gezeigt zu haben, vergl. zu 31, 16, und darauf hinzuweisen, dass Moses am lebendigsten und eindringlichsten offenbar in der hier vorliegenden Weise sein Zeugniss ausstellen konnte. Die hohe Objectivität, die dem Alterthum, besonders dem heiligen eigen ist, die sich als auch Mose eigen schon darin zu erkennen giebt, dass er von sich überall in der dritten Person redet, ermöglichte ihm diese Weise noch mehr. — Wollte man in den Andeutungen über die Werkzeuge des Gerichts Spuren von einer Kenntniss der Assyrer finden, so musste man dieselben entweder falsch verstehn, wie z. B. v. Lengerke, der sich auf זרים, v. 16 beruft (Kenaan CIV), und Ewald, der לא עם v. 21 von einem „wahren Unvolk“ (einem ungeheuerlichen) erklärt und auf Jes. 33, 7f. verweist (Jahrbücher für bibl. Wissenschaft 1857), oder man musste die an sich ganz allgemeinen Aussagen zu speciell deuten.

Das Lied weiss von den göttlichen Wohlthaten in der Vormosaischen und Mosaischen Zeit viel (v. 8—12), von denen in der nachmosaischen nur sehr wenig (v. 13 und 14) und zwar nur grade das, was schon in der Mosaischen erwartet wurde, nämlich, dass der Herr seinem Volke in Canaan ein Land fliessend von Milch und Honig geben würde. Dieser Umstand könnte nur dann nicht in Betracht kommen, wenn sich der Dichter auf die nachherige Zeit gar nicht hätte einlassen, wenn er nur die grossartige Mosaische Zeit als ein leuchtendes Denkmal für die Gegenwart hätte hinstellen wollen. Er will aber offenbar über alles, was der Herr bis zum Abfall hin (cf. v. 15) an seinem Volk gethan, einen kurzen Ueberblick geben. — Sodann, das Lied schildert das Strafgericht und redet von dem dennoch gesicherten Bestande des Reiches Gottes, ohne auf den in der Assyrischen Zeit schon allgemein als einzigen Bürgen des Bestandes erwarteten Davidssohn auszuschauen. Ferner, trotz seiner Kürze hat es eine Menge sprachlicher Eigenthümlichkeiten, die in einer Zeit, aus der wir noch manches andere poetische, und zwar poetisch-prophetische Schriftstück besitzen, jedenfalls eine auffällige Erscheinung wären: שדים in v. 17, was nur noch Ps. 106, 37 und zwar sichtlich entlehnt, wiederkehrt, שיה v. 18, הפאה v. 26, כמס v. 34, אולת v. 36, und das auffallend häufige לא vor Substantivis, לא בנים, לא אל oder לא אלה, לא עם v. 15. 17. 21. Die beiden letzten Umstände sind von der Art, dass sich Ewald durch sie genöthigt sieht, um nicht in die entlegene Mosaische Zeit zurückgehn zu müssen, zu einer entlegenen Gegend seine Zuflucht zu nehmen, zu einer utopischen Gegend des nördlichen Reichs, wo man trotz Hoseas nicht hätte auf den künftigen Davididen hinausweisen dürfen oder wollen, von wo uns auch keine anderen Schriftstücke zugekommen.

Besonders beachtenswerth und für die Aechtheit des einen Stückes nicht weniger als für die des andern beweisend sind die auffallenden Berührungen mit dem Pentateuch, vor allem dem Deut. einerseits (c. 33 nicht ausgeschlossen), und dem 90sten Psalm, dem einzigen von Moses, andrerseits. Schon der ganze Character ist, wie eigenthümlich, ja einzigartig auch immer sowohl im Liede wie im Psalm, dennoch wesentlich derselbe. Nicht blos der heiligste und erhabenste Ernst, den nichts mehr in der ganzen Welt angeht, ausser einem einzigen, gepaart mit einer so wunderbar gemessenen und dennoch so übermächtigen Energie, die unmittelbar eingreift und mit sich fortreisst, sondern auch das tiefste Versenktseyn in Gott und seine Herrlichkeit, Ehre und unendliche Ueberlegenheit, dem gegenüber Sünde und Sündenelend in ganzer Schwere, ja Verdammlichkeit empfunden werden, zeichnen ebensosehr das Lied wie den Psalm aus. Zu beiden schaut das Herz andachtsvoll wie zu hehren Urgebirgen auf, die ewig unerschütterlich ihr ehrwürdiges Haupt im Himmel haben. Nur dass sich im Liede mehr der Feuereifer des Propheten, im Psalme mehr das weichere Gefühl des Psalmisten Bahn bricht. Von letzterem bekennt Ewald selber, er müsse nach allem sehr alt seyn, und würde mit Recht von Moses abgeleitet werden, „wenn wir nur genauer die Gründe kännten, die den Sammler dazu berechtigten." Bei der Vergleichung des Einzelnen, sey's mit dem Deut., sey's mit Ps. 90, kömmt voran gleich der grossartige Eingang in Betracht. Die Herbeiziehung von Himmel und Erde, die einigermaassen auch am Schlusse (v. 40) wiederkehrt, ist keinem Buche so eigen, wie grade dem Deut., vergl. 4, 26: 30, 19: 31, 28. Von Jesaias 1, 1 ist sie erst nachgebildet. Besonders beachtenswerth sind aber die Aussagen über Gott. Der Dichter nennt ihn von vornherein schlechtweg den Fels, v. 4, und vor allem als solcher steht er ihm durch das ganze Lied hin vor Augen, v. 15. 18. 30. 31 und 37. Ganz entsprechend, cf. Ps. 71, 3, bezeichnet er ihn c. 33, 27 und Ps. 90, 1 als Wohnung: eine Bezeichnung, die sich im ganzen A. T. nur noch Ps. 91, 9 wiederfindet. Wenn die Hirten Jacob und David (Gen. 49, 24 und Ps. 23) es waren, die vor allen andern das an sich so naheliegende liebliche Bild von Gott als dem Hirten aufbrachten, so hatte in der That kaum ein Anderer so viel Veranlassung, wie der viel verfolgte, in die Wüste hinausgestossene, lange an den hohen Felsen des Horeb weilende und auf ihnen seinen Gott findende Moses, zu Gott als dem Felsen seine Zuflucht zu nehmen und in ihm seine Wohnung zu finden. Und mit ihm dann seine Zeit, wie aus den sich grade in ihr findenden Namenbildungen Num. 1, 5. 6. 10 hervorgeht. Gott klagt in v. 16 und 21: sie machten mich eifern; grade im Decalog aber, Ex. 20, 5, vergl. auch 34, 14, und dann im Deut. 4, 24: 6, 15, vergl. Jos. 24, 19 f. wird Gott so gern als der eifrige bezeichnet. Sie machen ihn eifern durch זרים, womit der Sprachgebrauch c. 25, 5 stimmt. In v. 22 entbrennt ein Feuer in seiner Nase und es zündet bis zur Hölle unten; Ps. 90, 8 stellt er die verborgenen Sünden in die Leuchte seines Angesichts; grade aber dem Deut. ist es eigenthümlich, ihn als ein verzehrend Feuer zu malen, vergl. zu 4, 24. Ist er hier in v. 39 vor allem der, welcher tödtet und lebendig macht, so lautet Ps. 90, 3 die erste specielle Aussage von ihm: „der du die Menschen lässest sterben" (eig. umkehren zur Zerstäubung) etc. Das schöne Bild, dass der Herr sein Volk wie ein Adler auf Fittigen getragen habe, erweist sich durch Ex. 19, 4 als ächt mosaisch. Dass Gott die Gebiete der Völker

festgestellt habe und zwar zu Israels Gunsten (v. 8), ist in der Genesis, ist aber besonders noch Deut. 2 hervorgehoben worden. Dass er sich durch Rücksicht auf die Heiden zur Milde gegen sein Volk bestimmen lasse (v. 27), wird auch c. 9, 29 vorausgesetzt. Dass des Herrn Theil sein Volk, dass sein Erbgebiet Jacob ist, v. 9, ist ganz der Gedanke von Ex. 19, 5, und besonders von Deut. 7, 6: 10, 5, ebenso von 33, 5. Zu wiederholten Malen wird nicht Israel im Ganzen als Sohn, sondern werden die Israeliten als Kinder des Herrn behandelt, v. 5. 10. 18; grade so ist es c. 14, 1 geschehen. Sie werden aber auch in dem kurzen Liede zweimal, v. 36 und 43, durch den ehrenvollen Namen „Knechte des Herrn" ausgezeichnet; ebenso geschieht es zweimal Ps. 90, 13 und 16, — ja, wie es hier in v. 36 heisst: „seiner Knechte wird er sich's gereuen lassen", so dort v. 13: „deiner Knechte lass es dich gereuen." Israel empfängt v. 15 den Würdenamen Jeschurun, der es nach seiner Idee bezeichnet; derselbe findet sich nur noch c. 33, 5 und 26, und nachher in der sich anlehnenden St. Jes. 44, 2. — Man hat behauptet, dass die Betrachtung der Gottlosigkeit als einer Thorheit, der Frömmigkeit als Weisheit, v. 6. 21, besonders v. 28. 29, auf eine spätere Zeit führe. Und doch hebt es nicht blos grade das Deut. hervor, dass das Thun des Gesetzes die Weisheit und Einsicht Israels sey, c. 4, 6, cf. 29, 8, sondern auch Ps. 90 stimmt sehr wohl überein, cf. v. 11 und 12. In uns. Lied heisst es v. 29: „wenn sie weise wären, würden sie auf ihr Ende achten"; grade so sagt Moses dort in v. 12: zu zählen unsere Tage, das lehre uns und lass uns bringen (etwa: in uns) ein weises Herz. Der Grundgedanke uns. Liedes, dass der Götzendienst vor allem Thorheit sey, v 17. 37, deutet sich vor allem grade im Deut. an, indem die Götzen als Holz und Stein bezeichnet werden, 4, 28: 28, 36. 64. Die Verspottung der fremden Götter als solcher, die man weder selber, noch auch die Väter kannten, v. 17, ist wörtlich grade dem Deut. eigen, 11, 28: 13, 7: 28, 14: 29, 25. — Zu den sachlichen Berührungen mit Ps. 90 — Gott ein Fels und eine Wohnung und voll feuriger Energie; lass es dich gereuen deiner Knechte; die Weisheit in Verbindung mit dem Achten auf das Ende — kommt noch sprachliches. Der Plur. ימות findet sich nur in uns. Lied v. 7 und Ps. 90, 15; an beiden St. steht er in Verbindung mit שנות. Ebenso aber auch nach seiten uns. Buchs hin trotz des Unterschieds von Poesie und Prosa. גדל von der Grösse Gottes (v. 3) kömmt nur im Deut., hier aber öfter vor, c. 3, 24: 5, 21: 9, 26: 11, 2: Num. 14, 19 findet es sich noch in Moses Gebet von der Grösse der göttlichen Gnade. Das Piel שחת in der moralischen Bedeutung (v. 5), was sonst neben Hiphil nur höchst selten gebraucht wird, vergl. Hos. 9, 9, ist schon c. 9, 12 aus der Rede des Herrn Ex. 32, 7 beibehalten. Das: „über die Höhen hinfahren lassen" kehrt gleich c. 33, 29 wieder. Das: „frage deinen Vater" etc. v. 7 lautet ganz wie 4, 32 und trägt jedenfalls das Gepräge des hohen Alterthums, vergl. Hiob 8, 8: 15, 10.

Inhalt. Soll das Lied in der Zeit des Abfalls und der Noth den Frommen zum Trost und den Abtrünnigen zur Ueberführung ein Zeugniss dafür seyn, dass nicht die Ohnmacht, sondern die Heiligkeit des Herrn die Ursach der Trübsal sey, dass er also seine Ehre und sein Reich trotz, ja vermittelst derselben fördern werde, vergl. zu 31, 19: so hat sowohl die Einleitung und das Thema v. 1—5, als auch der Verlauf des ganzen Liedes Zweckmässigkeit und Durchsichtigkeit. Der erste Theil v. 6—18 zeigt, was des Herrn

Heiligkeit einzuschreiten veranlasste. Er hatte seinem Volke von den ersten Anfängen an die grössten Wohlthaten erwiesen, v. 6—14, sein Volk aber liess sich dadurch nicht zur Dankbarkeit, sondern zur Ueppigkeit und zum Abfall bestimmen, v. 16—18. Der zweite Theil, v. 19—33, führt aus, zu welchen harten und härtesten Maassregeln er sich veranlasst sah. Er beschloss, alle Uebel über sie auszuschütten, und liess sich zu einiger Schonung nur durch die Rücksicht auf die Prahlerei der Feinde bestimmen, v. 10—27; denn das, worauf sich die Abtrünnigen verliessen, würde nicht im Stande seyn, ihn aufzuhalten, sondern nur ihr Verderben befördern, v. 28—33. Der dritte Theil endlich, v. 34—42 stellt in Aussicht, dass der Herr, weil keineswegs ohnmächtig, sondern nur heilig, die Seinigen sich bewahren, die Abtrünnigen von der Eitelkeit ihrer Götzen überführen (v. 34—39), den zeitweilig triumphirenden Heiden gegenüber aber gewaltig genug auf dem Plan seyn werde, v. 40—42. Die sich eng daran anschliessende Aufforderung an die Heiden, den Herrn als den Schützer seines Volks zu preisen, bildet in v. 43 den angemessenen Schluss. Jeder der drei Theile hat also zwei Strophen. Die drei Theile selbst aber sind in guter Uebereinstimmung mit der prophetischen Absicht des Ganzen, vergl. zu 31, 17, keine andern als die drei Elemente, welche die wahre Prophetie constituiren: zuerst die Sündenpredigt, dann die Strafdrohung und zuletzt die Heilsverheissung. Ist Ps. 90 die Grundlage der Psalmodie, so unser Lied die Magna charta des Prophetenthums.

V. 1—5, Einleitung und Thema.

V. 1. Merket auf, ihr Himmel, ich will reden,
Und es höre die Erde die Worte meines Mundes.

V. 2. Es triefe wie der Regen meine Lehre,
Es träufle wie der Thau meine Rede,
Wie Regenschauer auf das Grün
Und wie Tropfen auf das Gras.

V. 1. Dass das hier zu Verkündende mächtig genug ist, um weithin alles zu beschäftigen, ja innerlichst zu bewegen, das ist es, was zu Grunde liegt und sich andeutet, wenn Himmel und Erde, als könnten sie auch hören und empfinden, vergl. zu 4, 26, so wie hier, in Anspruch genommen werden. Nach v. 2f. ist es nicht, wie bei Jesaias c. 1, 1 deshalb also mächtig, weil es überaus schmerzlich, sondern weil es überaus herrlich, und für alle, die dem Herrn wahrhaft zugehören, überaus tröstlich ist. Der Eingang bezieht sich nicht blos auf den ersten, sondern ebenso gut auch auf den letzten Theil: er bezieht sich auf das Ganze, auf den erbaulichen Nachweis, dass Gott dennoch Gott sey, so wenig es auch die Wankelmüthigen in seinem Volke glauben, und so sehr es auch die Mächte der Welt thatsächlich zu widerlegen scheinen.

V. 2. Moses nennt sein Wort vor allem לֶקַח, um Würde

V. 3. Denn den Namen des Herrn will ich preisen:
Gebt Grösse unserm Gotte.

---

und Werth desselben auch dadurch schon hervortreten zu lassen: es ist nicht ein selbsterdachtes, sondern überkommenes. Kömmt לֶקַח sonst wenigstens aus der Erfahrung Anderer, so hier sogar aus der Unterweisung des Herrn selbst. Zu solchem Worte passt sein Wunsch. Ist der Regen und Thau das Fruchtschaffende, vergl. Ps. 72, 6, besonders aber Jes. 55, 10, sogar in der Vergleichung mit Menschenwort, Hiob 29, 22. 23, so ist die Frucht nach dem Folgenden die Einsicht, dass an unserm Unglück keiner als wir selber Schuld sind, und der Glaube, dass Gott dennoch hoch oben im Himmel thronet, ob auch seine Sache auf Erden tief darnieder zu liegen scheint, und die Gewissheit, dass sein Häuflein klein zuletzt dennoch oben aufkommen werde, cf. v. 36: es sind ausser diesen inneren Tugenden aber auch die denselben entsprechenden äussern Thaten. Luther: „die Zuhörer vergleichet er dem Gras und Kraut (Jes. 40, 6), denn wie Regen und Thau die Wiesen lustig und grün machen, dass Blumen und Gras nach aller Lust, nach allem Wunsch aufgehen und wachsen, also erquicket Gottes Wort die Herzen und Gewissen: und wo derselbige Regen göttlichen Worts hinfället, da gehet es ohne Besserung und Frucht nicht ab."

V. 3. Wollte man verstehn: „den Namen des Herrn rufe ich an" (etwa, wie der Dichter die Muse, so wie es sich am Anfang eines grössern Liedes ziemt, Ew.), so entbehrte man aller Analogie. Allerdings קָרָא שֵׁם ist an den beiden St., wo es sich sonst noch findet, Ps. 99, 6: thr. 3, 55 dasselbe, was sonst קָרָא בְּשֵׁם; aber auch קָרָא mit בְּ geht schon öfter in die Bedeutung preisen über, cf. Ex. 33, 19: 34, 5. 6 und besonders Jes. 12, 4: Ps. 105, 1. Versteht man „preisen", so passt der Satz sowohl zur Begründung des vorhergehenden, als auch zur Ueberleitung zum Folgenden. Er hebt schon an, das Thema des Ganzen herauszustellen: der von so Vielen in der Zeit der Trübsal (cf. 31, 17) verkannte Name des Herrn soll kundgethan, soll gepriesen werden. Luther: „das ist, ich will ein Liedlein singen, das will ich hoch anfahen, und höher soll es Niemand unter der Sonnen anfangen, noch besser machen können. Mein besstes Lied und beste Lehre soll seyn das erste Gebot Gottes." Selber will er aber, wie er durch die gleich folgende Anforderung zu erkennen giebt, deshalb preisen, damit auch Andere erleuchtet

V. 4. Der Fels, — unsträflich ist sein Thun,
Denn all seine Wege sind Recht,
Ein Gott der Treue und ohne Unrecht,
Gerecht und rechtschaffen ist er.

---

und getröstet mit preisen mögen. הָבוּ, gebet, gestehet zu, durch Rede und Verhalten, cf. Ps. 29, 1. 2: 96, 7. 8. „Grösse" ist hier im Gegensatz zu der von den Gezüchtigten Gott angedichteten Kleinheit und Ohnmacht um so mehr am Ort: die Anerkennung seiner Grösse und ihrer Niedrigkeit, nämlich ihrer Sünde fallen hier zusammen; ebenso aber schliesst sich auch Muth und Glauben mit an. Denn Gott Grösse geben heisst ihn für den halten, „der alle Königreiche auf Erden in der Hand hat, dieselbigen aufrichtet und niederstösset, wie er will, der allen Menschen auf Erden Odem und Leben giebt, der aller Könige Herzen, Sinne und Gedanken, und sonst aller Menschen auf Erden inwendig bildet und lenket, wie es ihm gefällt, der alleine alle leibliche und geistliche Gaben giebet, ohne welchen Niemand Leib, Leben, Weisheit, Stärke, Gesundheit, Gewalt, Reichthum oder einiges Gut haben, oder einen Augenblick behalten kann." (Luth.)

V. 4. הַצּוּר steht als Nom. abs. voran. Indem die alten Vers. Gott nicht so ohne Weiteres den Fels nennen wollten, die Alex. vielmehr θεός (2 Sam. 22, 32 κτιστής), Onk. und der Syr. תקיפא *fortis* setzten, verwischten sie grade das, was Hauptsache ist. „Fels" ist der Inbegriff alles dessen, was hier vom Namen Gottes gepriesen werden soll; in dem Einen Wort liegt gewissermaassen schon das ganze Lied, daher es denn auch noch fünfmal v. 15. 18. 30. 31 und 37 wiederkehrt. Geht die Bezeichnung Gottes als des Steines Israels (Gen. 49, 24) auf seine Festigkeit, vermöge deren er auch die Seinigen fest (so zu sagen, eisern) macht: so zeichnet ihn der Name Fels als den unerschütterlichen oder unwandelbaren. Denn offenbar entspricht הַצּוּר dem parallelen אֵל אֱמוּנָה im 2ten Gliede ebenso, wie תָּמִים mit den andern Prädicaten dem אֵין עָוֶל etc. Machten die Felsen und Berge nicht vor allem den Eindruck der Unerschütterlichkeit, so würden sie auch nicht so oft die ewigen heissen, 33, 15: Gen. 49, 26: (cf. Ps. 44, 2: 68, 34: Jes. 23, 7: 51, 9: Mich. 7, 20): Hab. 3, 6. Zugleich hebt das Bild aber auch dasjenige in Gottes Wesen hervor, wofür die Unwandelbarkeit am meisten in Betracht kömmt, nämlich dass er den Bedrängten eine Zuflucht gewährt, sie schützend und hoch über alle Gefahr erhebend. Das Gebirge und der Fels ist

V. 5. Er handelt sich verderbt mit Nichten; seine Kinder schänden sich,
Ein verkehrtes und verdreht Geschlecht.

---

der gewöhnliche Zufluchtsort in bergigen Gegenden. v. 15 heisst der Fels gradezu Rettungs- und Heilsfels. Ps. 18, 3 steht Fels hinter Retter und mit Schild zusammen; Ps. 19, 15 mit Erlöser, Ps. 71, 3 mit Burg. Ps. 31, 3 und Jes. 17, 10 wird ausdrücklich מָעוֹז (Festungsfels) beigefügt, Ps. 71, 3 מָעוֹן (Wohnungsfels). Um so besser erklärt es sich, dass Fels und Vertrauen (in Beziehung auf Gott) so oft Correlata sind, v. 37: Ps. 18, 3 und Jes. 26, 4, ja dass Fels und Gott gradezu als Synonyma gebraucht werden, Ps. 18, 32. צוּר ist also „der unwandelbare Hort.“ Dass Gott noch feststände, unwandelbar nach Macht und Willen, und bereit die Seinen immerdar zu bergen inmitten aller Wandelungen und Brandungen: das ganz besonders war schon Moses und aller Frommen Zeitgenossen Haupttrost, das vor allem musste aber auch denen in der Zukunft zugerufen werden, die in schweren Trübsalszeiten an ihm irre zu werden Gefahr liefen. Das: „ein Gott der Treue ist er“ — dass so zu verbinden, ist aus dem zu 5, 9[b] Bemerkten wahrscheinlich, — hebt dann noch speciell die Unwandelbarkeit seines Willens hervor. Dass seine Wege Recht sind, dass er selber ohne Unrecht, dass er gerecht und rechtschaffen ist, muss den Heimgesuchten darum so nachdrücklich eingeschärft werden, weil der Mangel an dieser Erkenntniss der erste Ausgangspunkt des Unglaubens ist, und dabei doch der menschlichen Natur so ausserordentlich nahe liegt. Sieht man erst ein, dass man mit Recht von dem Heiligen Strafe empfängt, so wird man nicht mehr versucht seyn, zu glauben, dass man untreu von einem Ohnmächtigen im Stich gelassen werde.

V. 5. Die alt. Versionen und in Anschluss an sie noch die meisten neueren Erklärer lassen zu שִׁחֵת nicht mehr „ihn“, den Fels, oder den Herrn Subject seyn, sondern ziehn es zum Folgenden, und nehmen es daher meistens auch pluralisch. Die Alex.: ἡμάρτοσαν, οὐκ αὐτῷ, τέκνα μωμητά; Aqu.: διέφθειραν αὐτῷ οὐχ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ; Onk.: *corruperunt se, non illum* (oder *non illi*), *filii, qui servierunt idolis.* Cleric.: *corruperunt se, ejus non sunt filii, homines maculosi.* Marck.: *corrupit* (sc. *gens*) *in illum, ut non sint filii ejus, sed eorum macula.* Aber weder den Worten selbst, noch auch dem Zusammenhang mit dem vorhergehenden v. wird recht genügt. Die Erklärung von Lowth

V. 6—18.

V. 6. Begegnest du also dem Herrn
Du thörichtes, nicht weises Volk?

---

und Dathe: ihre eigne Schändlichkeit hat ihm seine Nichtsöhne verderbt, empfiehlt sich, so leicht sie auch ist, ebensowenig. Die von Ewald, der ein Wort מוּמָה von יָמָה vergl. §. 160[d] zu Grunde legt: seine Unsöhne brachen ihm ihren Eid, ist gänzlich haltlos. Diejenigen Auffassungen, die noch den Herrn Subject seyn lassen, haben jedenfalls den Vorzug. Die von Coccejus und H. Mich.: *corruptio ipsi est? Non. Filii ejus labes ipsorum,* hat nur, abgesehn davon, dass man שַׁחֵת als Nomen nehmen will, die Annahme einer Frage und Antwort gegen sich. Am einfachsten und für den Zusammenhang am passendsten bleibt doch immer die von Lud. Capellus: *non corrupit se Deus, sed filii ejus probrosi sunt.* Moses bedient sich zunächst der Rede derer, die an Jehovah irre geworden sind, שִׁחֵת לוֹ, aber nur um seine Negation desto nachdrucksvoller unmittelbar hinterherzustellen. Darf man לֹא nicht als einfache Negation auf das Verbum zurückbeziehn, so darf man es doch nach der Citation jedenfalls ebensogut wie nach einer Frage, cf. Num. 22, 30: Jos. 5, 14: Iud. 12, 5, als „Nein" nehmen. לוֹ auf ein zu ergänzendes Israel zu beziehn, als regiere שִׁחֵת wie Num. 32, 15: 1 Sam. 23, 10 den Dativ, als hiesse es nämlich nicht verderbt handeln, sondern verderben, ist nicht rathsam. Es ist Dat. comm. zur ausdrücklichen Hervorhebung des: sich zur Unehre. Das folgende: seine Söhne sind ihr Flecken, vergl. Prov. 9, 7, giebt dann an, warum er keineswegs verderbt handelt, wenn er Heimsuchungen verhängt. Seine Söhne verdienen es so. Zugleich liegt darin ein affirmirender Gegensatz: „nicht er, sondern seine Kinder gereichen sich zur Schande", noch gehoben durch den Schluss: „ein verkehrtes und verdreht — cf. Ps. 18, 21 — Geschlecht." Kinder heissen die Abtrünnigen von vornherein, damit schon hier der Gegensatz zwischen ihrer Wirklichkeit und Idee recht schroff heraustrete, der in v. 6 noch mehr hervorgehoben wird, vergl. zu 14, 1. Bei dieser Fassung vervollständigt der v. den vorhergehenden, und leitet dennoch zugleich sehr angemessen zum Folgenden, zur Ausführung des: „sie vielmehr gereichen sich zur Schande" über.

In v. 6—14 die göttlichen Wohlthaten.

V. 6 und 7 sind einleitend. v. 6. Da הַל als Fragewort im Hebräischen nicht vorkömmt, so ist לְ zweifelsohne Zeichen

Ist nicht Er dein Vater, dein Inhaber,
Er dein Schöpfer und Bereiter?

---

des Dat., der von נָבַל „handeln im Verhältniss zu Jemand, Jemand behandeln", auch Jes. 3, 9: Ps. 137, 8 regiert wird, während sich sonst, z. B. Ps. 7, 5 allerdings der Accus. findet. Was das ה majusculum und die Verbindung des לְ mit demselben, die sich in den Nahardiensischen Handschriften findet, andeuten will, bleibt ungewiss. Vielleicht sollte יְהוָֹה dadurch zu צוּר in v. 4 in Beziehung treten, dessen צ in mehreren Handschriften majusculum ist. Jedenfalls gewinnt die Rede durch die Frage, die sich unmittelbar an die betreffenden Nachkommen richtet, etwas sehr lebendiges und eindringliches. „Hier entbrennt nun ganz der hohe Prophet Moses, so er ansieht die unaussprechliche Güte" etc., Luth. Am meisten entbrennt Moses über die Thorheit, die er daher auch positiv und negativ zugleich bezeichnet, vergl. zu 9, 7, weil sein Blick vorzüglich darauf gerichtet ist, dass sie sich selbst in's Verderben gestürzt haben und immer mehr stürzen, cf. v. 29. נָבָל ist ganz das Gegentheil von חָכָם, worüber zu 1, 13. Die Bezeichnungen Gottes in der Frage: „ist nicht er dein Vater" etc. sollen sichtlich sowohl Gottes Gnade gegen, als auch sein daraus resultirendes Recht an Israel hervorheben. Dass Vater unter allen Umständen mehr als das blosse Urheberverhältniss, dass es das besondere Liebesverhältniss, wie der Herr es nur zu seiner Gemeinde und ihren Mitgliedern einnimmt, bezeichnet, geht schon aus dem zu 14, 1 Bemerkten hervor. Jes. 63, 16 steht „unser Vater" und „unser Erlöser" parallel. Die gänzliche Abhängigkeit von der Liebe und Pflege ist auch Jes. 64, 7: „du bist unser Vater, wir sind der Thon" etc. gemeint, und ähnlich Mal. 2, 10. קָנָה sodann würde, wenn es auch wirklich schaffen bedeuten könnte, was wenigstens sehr zweifelhaft — Ps. 139, 13 darf man verstehn: du hattest meine Nieren in deiner Gewalt, — dennoch hier im Unterschied von dem Folgenden das Erworben haben, Gen. 4, 1: 25, 10, und Besitzen Lev. 25, 30 in sich befassen. Es erinnert daran, dass der Herr Israel aus den Händen Pharao's und der Macht der Egypter, ja aus dem Tode selbst gewaltiglich erlöset und zu seinem Eigenthumsvolke, Ex. 19, 5, erworben hat. עָשָׂה, cf. v. 15, geht sodann auf die Schöpfung des Volks als eines solchen, Ps. 100, 3, כּוֹנֵן vorzüglich auf die Zubereitung und Ausrüstung durch das Gesetz. Das Schmücken und Ordnen drückt

V. 7. Gedenke der Tage der Vorzeit,
Verstehe die Jahre der geschwundenen Geschlechter,
Frage deinen Vater, dass er's dir kund thue,
Deine Alten, dass sie es dir sagen.

V. 8. Da der Höchste die Völker belehnte,
Da er zerstreute die Menschenkinder,
Stellte er fest die Gränzen der Nationen
Mit Rücksicht auf die Zahl der Kinder Israel.

---

sich auch Ps. 8, 4 dadurch aus. — Der 7te v. steigt noch über die Volksschöpfung hinaus, greift bis auf die Vorväter, ja noch weiter zurück. Denn was die Väter, etwa Abraham u. s. w., erzählen sollen, liegt nach v. 8 theilweis noch vor ihnen. Vergl. 4, 32, und dann Hiob 8, 8 und 15, 10, was offenbar nachgebildet ist. עוֹלָם heisst die Zeit, welche so weit entfernt ist, dass sie vor aller Zeit zu liegen, also der Ewigkeit anzugehören scheint. Zu Grunde liegt, dass auch sie schon von der Vorsorge Gottes für Israel zu erzählen hat. In der That lässt die Genesis schon im Segen über Sem Gen. 9, 25. 26 ein besonderes Absehn auf Israel nicht verkennen, noch mehr aber, — und dies kommt nach v. 8 besonders in Betracht, — in der Art, wie der Herr von Anfang an die Völker und ihren Besitz anordnete.

In v. 8 und 9 folgt die Art der Vorsorge in der Urzeit. בְּהַנְחֵל, da er erben machte, s. v. a. belehnte, sc. mit ihren Ländern. Der E-laut ist schwerlich (Ew. §. 238[d]) Spur davon, dass sich ein Infin. perf. zu bilden angefangen habe, der grade hier am wenigsten am Ort wäre, sondern erklärt sich aus dem Streben nach einer engern Verbindung der Worte mit einander. Ebenso die Abkürzung des Fut. יַצֵּב, die in der Poesie häufiger ist. Die Belehnung mit den Ländern, d. i. mit der Herrschaft über die Erde geht bis auf Noah, cf. Gen. 9, 7, ja eigentlich sogar bis auf die Schöpfung zurück, cf. Ps. 74, 17, auch Act. 17, 26, — allein hier kömmt nach dem ganzen Zusammenhang und besonders nach dem folgenden Glied die erst nach Noah, ja erst in Folge der babylonischen Zerstreuung thatsächlich vollzogene in Betracht: Zu dem: „da er zerstreute die Menschenkinder" ist hinzuzudenken, „wie es besonders Gen. 11, 1 ff. und nachher geschah." Dass im Folgenden die Lesart der Alex.: da bestimmte er die Gebiete der Völker nach der Zahl τῶν ἀγγέλλων nur erfunden ist, bedarf keines Beweises. Sie macht den v. für den eigentlichen Zusammenhang überflüssig. Sie ist nur deshalb erfunden, damit die Auffälligkeit,

V. 9. Denn der Theil des Herrn ist sein Volk.
Jacob ist sein Erbbesitz.
V. 10. Er fand ihn im Lande der Wüste,
Und in der Einöde, dem Geheul der Steppe,
Hielt sich zu ihm und nahm ihn in Obacht,
Hütete ihn, wie seinen Augapfel.

---

welche die richtige Lesart hat, gehoben würde, und zugleich um des folgenden Verses willen, der nicht als Begründung, sondern als Gegensatz genommen werden sollte; der Sinn sollte seyn: da liess er die Engel über die andern Völker herrschen und nahm Israel zu seinem Gebiet. Nach der Zahl, oder mit Rücksicht auf die Zahl, cf. Jos. 4, 5, der Kinder Israel, heisst nun aber unmöglich: er bestimmte soviel Gebiete, als es Israeliten, nämlich Stammväter in Iacobs Familie gab (70). Darin läge nicht eben Vorsorge für Israel. עמים können allerdings nicht die einzelnen Völker Canaans, sondern müssen so allgemein die Völker überhaupt seyn. Der Sinn ist aber der: er bestimmte die Gebiete der Völker rings um Canaan her in der Art, dass der Canaaniter Land für Israels Zahl gross genug blieb. Lot schon, und in ihm Moab und Ammon mussten sich statt in Canaan selbst, seitwärts von demselben, Ismael musste sich südöstlich, Edom südlich niederlassen, ja Moab musste sogar noch kurz vor dem Anzuge Israels den canaanitischen Amoritern nördlich vom Arnon Platz machen. Was der Herr zunächst scheinbar für Canaan that, that er in Wahrheit schon mit Rücksicht auf die Zahl der Kinder Israel, wie es denn die Genesis zweifelsohne auch in dieser Beziehung so fleissig darstellt. Ueberhaupt ist zuletzt doch alles, was er für die Welt oder die Weltlichgesinnten gethan hat, mit gnädigweiser Vorausberechnung auf die Seinigen unternommen. Die Seinigen müssen zuletzt überall in das Erbe eintreten oder den Raub davontragen. Denn die Sanftmüthigen sollen das Erdreich besitzen.

V. 9. Denn, fährt Moses fort, wofür der Herr als für sein eigenstes zu sorgen hat, d. i. zu sorgen nach seiner Barmherzigkeit erwählt hatte, das war sein Volk Israel: cf. 7, 6: 10, 15: Ps. 135, 4, und besonders Ex. 19, 5. Uebrigens stellen die Ausdrücke den Herrn nicht mit den Engeln, sondern mit den Königen in Parallele: wirklich hat er aber auch, indem er sich zu Israel herabliess, ein König unter den Königen seyn wollen, cf. 33, 5.

In v. 10—12, wie sich der Herr Israels unmittelbar selber angenommen, und zwar zunächst in der Mosaischen Zeit, in der

Wüste. v. 10, **er würdigte es in seiner Hülfsbedürftigkeit der sorgsamsten Bewahrung.** Die alten Vers., die den Sinn ausdrücken: „er liess es erstarken", haben nicht das Hiph, von אָמֵץ gelesen, sondern dem auffälligen Ausdruck: er fand es, ausweichen wollen. Schon Hoseas sagt c. 9, 10 mit deutlicher Anspielung auf uns. St.: „wie Trauben in der Wüste fand ich Israel." Das blosse „er fand ihn" kann allerdings nicht heissen: er verhielt sich wie ein findender, hatte wie ein angenehm Ueberraschter seine Freude daran (Hengstenb. Auth. I S. 71), allein der Ausdruck erklärt sich schon daraus, das der Herr eigentlich noch nicht in Egypten, wo er nur noch handelnd auftrat, unter Israel erschien, sondern erst in der Wüste. In der Wolken- und Feuerseule erschien er zuerst, als es sich bei Etham lagerte, „am Ende der Wüste", Ex. 13, 20. Als Bundes- oder Volks-Gott aber liess er sich erst auf den Sinai zu ihm herab; vergl. Ex. 19, 4: ich brachte euch zu mir, und Deut. 33, 2 f. Das Finden ist natürlich nicht als solches zu urgiren; es ist schon sonst s. v. a. erreichen, antreffen, Jes. 10, 10. 14, und ist es hier um so mehr, als es nicht den Nachdruck hat. Die Hauptsache ist, dass sich Israel in der Wüste und Irrniss, also mitten in vieler Gefahr und Hoffnungslosigkeit befand, als sich der Herr in ein engeres Verhältniss zu ihm einliess. Es war ein verlornes Schaf, Ps. 119, 176. Zu תֹּהוּ, wo man keinen Weg findet, wo man nicht weiss, wo aus noch ein, vergl. Ps. 107, 40: Hiob 12, 24; zu dem Geheul, — יְלֵל, wie sonst יְלָלָה, Zeph. 1, 10: Jes. 15, 8: Jer. 25, 36: Sach.: 11, 3 f., — vergl. Jes. 13, 22: 30, 6, wo von den betreffenden Thieren die Rede ist. Der ganzen Hülfsbedürftigkeit entsprach alsbald die ganze Zärtlichkeit des Herrn. „Er umgab es", nicht wie eine feurige Mauer, Sach. 2, 9, mit Anspielung auf die Wolken- und Feuerseule; dies Bild wäre hier zu gewaltig, sondern: liebend und pflegend. סָבַב ist auch Ps. 26, 6: Jer. 31, 22 s. v. a. sich liebend zu etwas halten. „Er" — nicht unterwies ihn, wie die alt. Vers. mit Beziehung auf die Gesetzgebung, Ps. 147, 19. 20 deuten, — sondern „beobachtete ihn, liess ihn nicht aus den Augen", wie die Stellung zwischen סָבַב und נָצַר zeigt. „Er bewahrte ihn wie seinen Augapfel", cf. Ps. 17, 8: Prov. 7, 9: Sach. 2, 12. Schon die Wüste als solche machte eine sorgsame Bewahrung nöthig, cf. 8, 15; dann aber auch, sofern sie von feindlichen Völkern bedroht war, z. B. von den Amalekitern, Ex. 17, 8 ff. Besondere

V. 11. Wie ein Adler, der sein Nest erweckt,
Ueber seinen Jungen schwebt,
Seine Flügel ausbreitet und es aufnimmt,
Es trägt auf seinem Fittig.
V. 12. Der Herr geleitete ihn allein
Und nicht war mit ihm irgend ein fremder Gott.

Vorsorge bedurfte namentlich die junge Gemeinde, die inmitten der alten der Verwesung leicht mit hätte anheimfallen können.

In v. 11, er liess es durch seine Pflege muthig und stark werden. Da כְּ nicht wie כַּאֲשֶׁר einen Satz einleiten kann, ist hinter נֶשֶׁר das Relat. zu ergänzen. הֵעִיר mit dem Accus. ist nicht „wachen über" (Baumg.), cf. Ps. 35, 23: Hiob 8, 6, sondern „erwecken" oder „erregen." Die Verben drücken auch so einen guten Fortschritt aus, sobald nur יְרַחֵף nicht vom Brüten verstanden wird, was auch schon darum nicht passt, weil Israel schon im vorigen v. als ein lebendiges gedacht, weil zudem auch ausdrücklich גּוֹזָלָיו Object ist. קֵן steht von vornherein für die Jungen, wie auch sonst bei den Alten, s. Boch. hier. II c. 3, und הֵעִיר ist. s. v. a. Lust und Muth zum Fliegen machen. Daran schliesst sich an, wie er sie fliegen lehrt: er schwebt über ihnen, breitet seine Flügel aus und nimmt sie auf und trägt sie auf seinem Fittig, um sie an die Bewegung zu gewöhnen. Dass nicht alle Adler hartherzig gegen die Jungen, zeigt Boch. hier. II p. 181; aus Aelian. h. n. II c. 40 erhellt, dass einige sogar von besonders zärtlicher Liebe sind. Uebrigens passt der Vergleich um so besser, als die Feuerseule die Gemeinde in der That ähnlich, wie ein Adler auf seinen Fittigen hinter sich herzog, und zu Unternehmungen anführte, cf. Num. 10, 35. Allerdings schon gleich aus Egypten hat der Herr Israel auf Adlers Fittigen getragen, Ex. 19, 4, vergl. auch c. 1, 30. 31. Allein da in v. 10 gleich mit der Wüstenführung angehoben wurde, ist hier an die ganze Erhaltung, Erziehung und Förderung während der 40 Jahre zu denken, vergl. zu 8, 3—5, und zwar auch, sofern sie den Muth, d. i. das Gottvertrauen zur Eroberung Canaans erstarken liess, vergl. Num. 21, 14 mit der Bemerkung zu c. 2, 31. Als Mittel dieser Erstarkung dienten die kleinen vorläufigen Kriege, wie schon der gegen die Amalekiter Ex. 17, 8 ff., so nachher auch der gegen den König von Arad Num. 21, 1., ja nach der Besiegung der Amoriter auch noch der gegen die Midianiter, Num. 35.

V. 12, der Herr förderte es als ausschliesslicher

V. 13. Und liess ihn dahin fahren über die Höhen der Erde
Und essen den Ertrag des Gefildes
Und saugen den Honig aus dem Fels,
Und das Oel aus dem Kieselgestein,
V. 14. Die Butter von Rindern und die Milch von Schafen
Mit dem Fett von Lämmern
Und Widdern, die in Basan geboren, und Böcken,
Mit dem Nierenfett vom Waizen,
Und aus Traubenblut trankest du Gluth.

Gott seinem Ziel entgegen. Nämlich das: er leitete ihn allein etc. will nach v. 39 sagen, er machte es durch sein Leiten offenbar, dass er es allein thäte, und keinen Gott zur Seite hätte. Er setzte dadurch seinem ganzen Werke die Krone auf. Seine Wohltbaten, als die Wohlthaten des alleinigen Gottes empfunden, mussten ganz besonders kostbar seyn. Das Ziel der Leitung war Canaan, Jes. 63, 14: Ps. 78, 53: 80, 2.

In v. 13 und 14 hebt Moses die nach seiner Zeit liegenden Wohlthaten des Herrn hervor, aber charakteristischer Weise grade und nur das, was für ihn und seine Zeitgenossen das höchste war, die Eingabe des Landes, diese eigentlichste Grundlage des gesammten Bundeslebens, und die Beglückung durch dieselbe, — die erstere schon im ersten Gliede von v. 13: „er liess ihn dahin fahren über die Höhen der Erde", s. v. a. alle Mächte, die ihm hätten Widerstand leisten können, mächtig unter sich tretend, vergl. 33, 29: Ps. 18, 34 et al., — die letztere im Folgenden, worüber zu 8, 7 zu vergl. Der Ertrag des Gefildes — שָׂדָי poetisch für שָׂדֶה Feld, cf.* Ps. 8, 8: 96, 12, — steht wie eine Summa voran. Denn in gewisser Weise kann er alles folgende in sich befassen, nicht blos das ganz zuletzt folgende Nierenfett des Waizens. Der Honig steht gleich voran, weil er besonders angenehm. Ueber das מְסַלַּע vergl. zu 6, 3. Der Parallelismus berechtigt nicht, mit Ps. Jonath. Palmenhonig zu verstehn. Allerdings aber ist das Oel aus dem Kieselgestein dasjenige, welches man von den mit wenig Erde zufriedenen, auf dem Kieselgestein wachsenden Oelbäumen gewinnt. Moses setzt das: „aus dem Fels" und „aus dem Kieselgestein" deshalb hinzu, um den Gedanken auszudrücken, dass in dem eingegebenen Lande selbst das sonst Unfruchtbarste die süssesten und kräftigendsten Genüsse bot. — v. 14. חֶמְאַת und חֲלֵב deuten die beiden Arten an, in denen der Milchertrag verbraucht wurde. Ueber das lange E des

V. 15. Und der Rechtschaffene ward fett und schlug aus, —
Du wurdest fett, wurdest dick, hülltest ein, —
Und er verliess Gott, der ihn geschaffen
Und verachtete seinen Heilsfels.

St. constr. חֵלֶב cf. 14, 21: Ex. 23, 19: 34, 26: Prov. 27, 27: Jes. 60, 16, vergl. Ew. §. 213[b]. Wäre בְּנֵי־בָשָׁן nicht blosse Appos., wären darunter Stiere zu verstehn (Ew.), so würde וּ davorstehn; zudem würde die uneigentliche Bezeichnung mitten unter den eigentlichen auffallen; so gut wie die Stiere Ps. 22, 13, wie die Kühe Am. 4, 1, können auch die Widder Basans als besonders vorzügliche hervorgehoben werden. Die Stiere werden darum nicht ausdrücklich erwähnt, weil sie ohne Zweifel weniger gezogen, und weniger demnach auch gegessen wurden. — Wie hier Nierenfett, so annähernd Num. 18, 12 und Ps. 147, 14 Fett des Waizens. Von Nieren konnte um so eher die Rede seyn, als die einzelnen Körner in den fruchtbaren Gegenden πυρῆνος ἐλαίας μέγεθος hatten (Theophrast VIII c. 4); nach Herod. I c. 193 waren in der babylonischen Gegend die Waizen- und Gerstenblätter 4 Finger breit. — Dem Honig zu Anfang entspricht der Wein zum Schluss. Er heisst, weil gewöhnlich roth, (ἐρυθρος οἶνος bei Homer) Blut. דַּם־עֵנָב ist als Nom. abs. für sich allein zu nehmen; חֶמֶר bildet gewissermaassen mit dem Verb. zusammen Ein Wort: gluttrinken. Durch die Aufzählung all der Wohlthaten ist der Affect so rege geworden, dass hier zum Schluss die Form der Anrede wiederkehrt. Es deutet sich darin schon die neue Wendung von v. 15 ab an.

In v. 15—18 Israels Versündigung.

In v. 15 zunächst der Abfall. Als wollte er ruhig erzählen, beginnt Moses zuerst wieder in der dritten Person, aber die Anrede macht sich schon gleich in v. 15 von Neuem geltend, und dann besonders in dem bitter recapitulirenden Schluss, v. 18. Dass Israel grade durch die hohen göttlichen Wohlthaten, die nicht ohne Absicht so köstlich geschildert sind, wirklich so, wie er es schon längst geahnt, cf. 6, 11 und 8, 12, statt zur innigen Dankbarkeit, c. 8, 7 f., zum schnöden Abfall verführt werden soll, 31, 20: das erregt Mosis heiligen Eifer so sehr, dass er nicht umhin kann, diese Ursach und diese Folge durch Wiederholung und zwar Israel in's Gesicht: „du wurdest fett" etc. möglichst scharf hervorzuheben. Luther sagt: „Ist es aber nicht eine schändliche Plage, dass Gott für alle seine unzähligen Wohlthaten

V. 16. Sie erregten seinen Eifer durch Fremde,
Durch Greuel reizten sie ihn:

---

dess von uns soll gewärtig seyn?" Wenn Ewald dennoch meint, dieser Anfang der neuen Wende sey „fast spasshaft" gehalten, und demnach nichtsdestoweniger bei seiner Erklärung von Jeschurun durch „Frommchen" bleibt, so hat er alles wider sich. So wenig wie hier passt das Diminutiv auch 33, 5. 26: „der Herr ward in (oder über) Frommchen König", — und Jes. 44, 2. Ueberhaupt bezeichnet וּן in den von ihm §. 167ª angeführten Worten nirgends etwas Diminutives; es findet sich nur in Eigennamen und dient offenbar nur zu ihrer Bildung; das verwandte וֹן bezeichnet nur das zur Art Gehörige (זֵרְעֹנִים Krautwerk, Dan. 1, 12: שַׂהֲרֹון ein mondartiger Schmuck, Jes. 3, 18 etc.). Die Diminutiv-Endung *un* im Syr. dürfte erst aus dem Griechischen entlehnt seyn, vergl. Hoffm. Gr. Syr. p. 251 und Hengstenb. Bileam S. 98. Die Alex und Vulg. übersetzten ungenau: der geliebte, Onk. Israel. Von יָשָׁר abgeleitet bezeichnet es Israel als den „Leberecht", um durch die Erinnerung an das, was es seyn sollte, das, was es war, desto bitterer empfinden zu lassen. Dass die Idee, weil eine göttliche, also auch lebenskräftige, trotz alles Abfalls irgendwelche Verwirklichung finden musste, cf. Num. 23, 10, ist selbstverständlich, vergl. zu 7, 6; aber der Abfall der Menge wird dadurch nur desto strafwürdiger. Mit dem Fettwerden verhält es sich ähnlich wie mit dem Sattwerden 6, 11. וַיִּבְעַט „und er schlug aus" nach einem geläufigen Bilde, 1 Sam. 2, 29: Hos. 4, 16: Jes. 10, 27. Das Dickwerden, עָבָה und einhüllen, כָּשָׂה, (etwa der Lende Hiob 15, 27 mit Fett), zeichnet den wachsenden materiellen Sinn, der keine Empfänglichkeit für das Höhere übrig behält, vielmehr die Selbstgenugsamkeit und bornirte Mittelmässigkeit als seine liebsten Schoosskinder pflegt, cf. Hiob 15, 27: Ps. 73, 7. Die Bornirtheit oder Thorheit deutet sich bei dem selbstgenugsamen Verlassen Gottes durch die Bezeichnungen desselben mit an: vergl. zu v. 6.

In v. 16 und 17 die mit dem Abfall vom Herrn nothwendig Hand in Hand gehende — vergl. zu 6, 12 — Abirrung zu den Götzen. Das: „sie machten ihn eifern" und die Bezeichnung der Götzen durch זָרִים — (die, so ausserhalb der Ehe und der durch sie bewirkten Verwandtschaft stehn, cf. 25, 5) — hängt mit dem schon durch קַנָּא 4, 24 und 5, 10, und bestimmter noch 31, 16 angedeuteten Bilde zusammen. תוֹעֵבוֹת als Name der Götzen, cf.

V. 17. **Sie opferten Mächten, einem Nichtgott,**
Göttern, die sie nicht kannten,
Neuen, die nicht weither gekommen,
Die eure Väter nicht scheuten.
V. 18. **Den Fels, der dich geboren, verkanntest du**
Und vergassest den Gott, der dich kreisete.

27, 15, entspricht dem 2 reg. 23, 13 damit verbundenen שִׁקּוּץ. הִכְעִים wie 4, 25. — v. 17. שֵׁדִים, an sich *vox media*, von ساد herrschen, Herrscher, cf. Ps. 106, 37, poetisch dasselbe, was sonst בְּעָלִים, κύριοι 1 Cor. 8, 5, πρυτάνεις κόσμου θεοὶ Sap. 13, 2. לֹא יְדָעוּם, vergl. 11, 28: 13, 7: 28, 64: 29, 25. Das: „von nicht weither kamen sie" würde allerdings auch örtlich genommen die Götter charakterisiren; der wahre Gott muss von der Welt Ende her, muss überall gleich sehr zu Hause seyn, alles schaffend, und Himmel und Erde erfüllend; Jer. 23, 23. 24 wird der wahre Gott als מֵרָחוֹק den falschen als מִקָּרוֹב in dieser Weise entgegengesetzt. Aus Hiob 20, 5 erhellt aber, dass מִקָּרוֹב auch die zeitliche Bedeutung hat, ja sogar so viel ist als von keinem Bestande, ähnlich wie unser: nicht weither. — In dem verschärfenden 18ten v., der den 15ten wieder aufnimmt, aber ähnlich wie v. 14 mit der Anrede schliesst, wird צוּר, cf. v. 4, ja אֵל selbst, weil mehr an die mütterliche Eigenschaft gedacht ist, als Femininum behandelt; vergl. zu v. 6. Moses redet wie gegen Israel voll Eifers, so gegen Gott voll Innigkeit. „Ach es möchte mir mein Herz brechen vor Jammer, dass ich weiss, und jetzund gleich wie vor Augen sehe, wie ihr den wahren lebendigen Gott, den grossen gewissen Trost, die allerfesteste Burg und stärkesten Fels in allen Anfechtungen und Nöthen, ohne welchen ihr nicht einen Augenblick vor dem Teufel leben oder bleiben könnt, so leicht verlassen, und so schändlich verachten werdet, welcher euch doch allein, wie eine Mutter ihr Kind, geboren und aufgezogen hat." Luth. Vergl. Jes. 49, 15: „ob auch ein Weib ihres Kindleins vergisst" etc. תֶּשִׁי leiteten Alting und Simon richtig als Pausalform, cf. יֶהִי 4, 33 et al., von einer Wurzel שָׁיָה ab, und Ewald, der §. 233[a] auf das entsprechende שָׁחָה zurückgeht, vergleicht سها und das Syr. שָׁהָא „vergessen." Die Masorethen machen das Jod als klein (וְעִירָה) bemerklich, als hätte die Lesart zwischen ihm und א oder ה geschwankt.

V. 19—33.

V. 19. Und der Herr sah es und verschmähte sie
Aus Unmuth über seine Söhne und Töchter.
V. 20. Und sprach: ich will mein Antlitz vor ihnen verbergen,
Will sehen, was ihr Ende.
Denn ein Geschlecht voll Verkehrtheiten sind sie,
Kinder, in denen nicht Treue.
V. 21. Sie machen mich eifern durch einen Nichtgott,
Reizen mich durch ihre Nichtigkeiten,
So will auch ich ihre Eifersucht entzünden durch ein Nichtvolk,
Durch ein thöricht Volk sie reizen.

In v. 19—27 die Strafen, zu denen sich der Herr entschloss. Die Schilderung der Strafen hat nach 31, 17 nicht den Zweck, durch ihre Drohung zu schrecken; dieselben werden vielmehr dem gewählten Standpunkt nach als bereits eingetreten gedacht, wie auch aus dem וַיֹּאמֶר zu Anfang von v. 20 erhellt. Damit Niemand in der Zeit des Unglücks die Trübsal schwerer finde, als dass sie aus Gottes Heiligkeit erklärt werden könnte, will Moses hervorheben, dass auch die schwerste Züchtigung durch nichts anderes als durch die Verschuldung hervorgebracht sey.

In v. 19—22 zunächst die Strafe im Allgemeinen. Ueber das Sehen des Herrn in v. 19 vergl. zu 1, 34, über den Genit. obj. בָּנָיו Ew. §. 286[b], über den Kindesnamen zu v. 5. — v. 20. Ich will doch sehen, wie es ihnen, wenn ich ihnen mein Antlitz, mein Heilslicht entziehe, vergl. 31, 17. 18, dann ergehen wird, cf. v. 29. Der Herr will zwar ihre Endzeit oder ihr Endgeschick eigentlich selber bestimmen; allein sie thun doch so, als könnten sie sich gegen seine Schläge decken. Also s. v. a. ob sie meinen Verhängnissen, die im Folgenden beschrieben werden, entgehen können. Die Begründung: „denn ein Geschlecht der Verkehrtheiten sind sie" etc., cf. Prov. 2, 14: 6, 14, will sagen: sie veranlassen mich durch ihre böse Art, sie durch meine Strafen von ihrer Nichtigkeit zu überführen. — v. 21. Wie sonst soll auch hier das h. jus talionis statt haben. So wenig wie der לֹא אֵל, durch welchen Israel Gott reizt, ein ungeheuerlicher Gott ist, ebensowenig kann auch לֹא עָם ein ungeheuerliches Volk seyn. Vielmehr: wie sie ihrerseits den Herrn besonders dadurch

V. 22. Denn ein Feuer ist angefacht in meiner Nase,
Und es brennt bis in den Scheol drunten
Und frisst die Erde mit ihrem Ertrag
Und lässt flammen die Grundfesten der Berge.
V. 23. Ich will ausgebrauchen wider sie die Uebel,
Will meine Pfeile wider sie verwenden.

---

reizen, dass sie ihm etwas vorziehn, was in keiner Weise den Namen eines Gottes beanspruchen darf, will er es dadurch thun, dass er, was er ihnen entzieht, einem scheinbar viel verächtlicheren Volk, einem, welches nicht den Namen eines Volkes beanspruchen darf, zuwendet. Im Grunde ist jedes Volk ausser dem Volk Gottes ein לֹא עָם; jedes entbehrt mehr oder weniger des wahren Bandes, durch welches erst wahrhaft Gesellschaft und Volksthum bewirkt wird, nämlich des alle einheitlich regierenden göttlichen Willens, vergl. 4, 6. 8. So beruht denn die Drohung auf einer ewigen Nothwendigkeit. Will Gott sein Volk durch die Welt züchtigen, muss er sich der Welt, also eines לֹא עָם annehmen, daher die Worte noch immerdar ihre Erfüllung finden, cf. Röm. 10, 19. Wie לֹא עָם dem לֹא אֵל, so entspricht גּוֹי נָבָל einigermaassen dem הַבְלֵיהֶם, wie denn auch selbst die Laute anklingen. Vergl. zu letzterem Jer. 14, 22. — v. 22. Das Feuer, das im Herrn entbrennt, ist wesentlich nichts anderes als seine קִנְאָה, seine Lebensenergie, vergl. zu 6, 25, also gewissermaassen sein Athem, und entbrennt daher naturgemäss in seiner Nase, cf. Ps. 18, 9. Die Extensivität aber — bis zum Scheol — veranschaulicht die Intensivität; immerhin aber ist der Gedanke der, dass der Zorn seine Objecte bis zur gänzlichen Aufhebung verfolgt; die ewige Verzehrung derselben im Scheol selbst schliesst sich also da, wo ein klarerer Blick in das nach dem Tode gewährt ist, als nothwendiges Consequens von selbst an. Die vorläufigen Gerichte, von denen hier die Rede ist, tragen schon die Gestalt des Endgerichtes sowohl für die Menschen, wie für Himmel und Erde, vergl. 2 Petr. 3, 7. 10: und das deshalb, weil sie Typen auf dasselbe sind. Die Elemente müssen, wie von Anfang an, cf. Gen. 3, 17, auch nachher immer wieder den Zorn an sich mit erfahren, sobald sie statt zur Verherrlichung ihres Schöpfers mit beizutragen, zum Abfall von ihm verführen helfen.

In v. 23—25 die Strafen im Einzelnen. Wie nachher in v. 41 tritt der Herr auch schon in v. 23 als Kriegsheld auf, vergl.

V. 24. Dass sie ausgedorrt von Hunger und verzehrt von Brand,
Von bittergift'ger Seuche werden,
Will auch den Zahn der Thiere wider sie entsenden
Mit sammt dem Gifte der im Staube Schleichenden.

V. 25. Draussen soll sie das Schwert berauben
Und in den Kammern der Schrecken,
Sowohl des Jünglings wie der Jungfrau,
Des Säuglings mit dem greisen Manne.

Ps. 38, 3: 91, 5: Hiob 6, 4. — v. 24. מְזֵי רָעָב, ausgesogen, ausgedörrt (von מָזָה) von Hunger, also leicht brennbar, zieht am natürlichsten ein: verzehrt von Brand nach sich. Schon um dieses innern Verhältnisses willen darf רֶשֶׁף nicht mit den alt. Vers., D. Mich. und seinen Nachfolgern von Raubvögeln, es darf aber auch nicht mit denen in der Synopsis crit. s., mit H. Mich., Ges. im Thes. und Baumg. ausschliesslich vom hitzigen Fieber verstanden werden. רֶשֶׁף ist nach seiner Verwandtschaft mit שׂרף s. v. a. „Brand", und zwar activisch, Entzündung erregend, so dass z. B. Ps. 78, 48 selbst Blitze, Ps. 76, 4 Pfeile רִשְׁפֵּים heissen können, vergl. auch Hiob 5, 7 und Cant. 8, 6. Am einfachsten denkt man nach dem Folgenden an die wie ein Brand daherziehende Pest; vergl. die Zusammenstellung von דֶּבֶר mit dem hier folgenden קֶטֶב Ps. 91, 6: Hos. 13, 14. Die Thiere, deren Zahn verderblich werden soll, heissen nur um ihrer Grösse willen בְּהֵמוֹת, Vieh, im Unterschied von den Schlangen als den niedrigen Staubschleichern, cf. Mich. 7, 17: Jer. 8, 17: Am. 9, 3. Zu der Verbindung זֹחֲלֵי עָפָר vergl. Ew. §. 288[a]. — In v. 25: „Draussen soll sie das Schwert berauben und in den Kammern der Schrecken sowohl des Jünglings wie der Jungfrau, des Säuglings mitsammt dem greisen Mann" gesellt sich als viertes Uebel der Krieg bei. Schon hier also werden dieselben vier Uebel beisammen aufgeführt, die nachher von den Propheten, vergl. Ez. 14, 21, und noch Apoc. 6, 8, als die vier gewöhnlichen Zuchtruthen Gottes gehandhabt werden; sie liegen aber auch schon Lev. 26, 16 ff. als Thema zu Grunde, vergl. auch 2 Sam. 24, 11 ff. Der Schrecken in den Kammern ist der, welcher durch den Krieg hervorgerufen wird. Zum Schrecken ist שִׁכֵּל aus dem ersten Glied zu ergänzen, damit es auch noch das folgende „sowohl des Jünglings" etc. regieren könne, obwohl sonst der Accus. bei ihm nicht die Hingerafften, sondern die derselben Beraubten angiebt, vergl. Lev. 26, 22 und

V. 26. **Ich würde sprechen, aus den Winkeln will ich sie hervorsuchen,**
Will ruhen machen unter den Menschen ihr Gedächtniss,
V. 27. **Wenn ich nicht den Unmuth über den Feind scheute,**
Dass ihre Feinde fremd thun,
Dass sie sprechen möchten: unsere Hand, die hohe,
Aber nicht Jehovah hat alles dies gethan.

Ez. 5, 17: 14, 15. Der Sinn ist: selbst des Jünglings etc., als welche sonst am ersten Schonung finden, 2 Par. 36, 17.

In v. 26 und 27 die höchste Steigerung, dass den Herrn nur noch eins vom Aeussersten abhält. Die Uebersetzung „Ich spreche“ und die Abtrennung des folgenden לוּלֵי wäre matt; ebenso aber auch die Construction von Marck: ich spreche: ich würde ... wenn ich nicht. Besser: ich würde sprechen. אַפְאֵיהֶם was nach Cod. Sam., Aqu., Vulg. und Syr. heissen soll: *ubinam sunt*, nach Onk.: *quiescet ira mea super illis*, ist jedenfalls das Hiphil von פָּאָה, gebildet wie יְחַיֵּנוּ Hos. 6, 2, חַכֵּינוּ 1 reg. 20, 35; es wäre aber, wenn zerstreuen, eig. in die Winkel treiben, von פֵּאָה, oder wenn wegblasen (Ewald, nach פָּעָה Jes. 42, 14) an dieser Stelle nicht stark genug; es kann ebensogut: (selbst) aus den Winkeln aufscheuchen oder hervorsuchen bedeuten. Die Vernichtung des Gedächtnisses erinnert an 25, 19: weil innerlich den Amalekitern gleich geworden, sollen sie es auch äusserlich werden. Wie es aber die bedingte Redeweise schon andeutet, können sie es nie werden, und sind sie es bis heutigen Tages nicht geworden. — v. 27. Was den Herrn abhält vom Aeussersten, die Furcht vor dem Unmuth, den die Feinde durch ihre Prahlerei in ihm hervorrufen würden, hängt auf's genauste mit dem zusammen, was ihn auch sonst hauptsächlich bestimmt, nämlich mit der Rücksicht auf seine Ehre, vergl. zu 9, 28. „Das hat er aber gethan um seines Namens willen“ (Luth.). Die Rücksicht auf seine Ehre ist Israel in der That grade in den entscheidensten Augenblicken schwerer Bedrängniss auch nach den Propheten, Jes. 10, 5—11: 42, 8: 48, 11: Ez. 20, 9. 14. 22 zu wiederholten Malen zu Gute gekommen. Allerdings musste auch der den Patriarchen geschworene Eid ein Beweggrund für ihn bleiben; allein die eigentliche Stütze für die Frommen in der Zeit der Trübsal zu seyn, eignete er sich deshalb nicht, weil seine Bedingung, nämlich die Fortdauer des bessern Kerns in der Gemeinde, für natürliche Augen leicht unsichtbar wurde, und keinen-

V. 28. Denn ein Volk, das des Rathes ermangelt, sind sie
Und Klugheit ist nicht in ihnen;

falls zu zuversichtlich behauptet werden sollte. כַּעַס hat grade wie v. 19 den Gen. obj. bei sich. Das Fut. אָגוּר ist Conjunct. imperf. Ew. §. 358[a]. Zur weitern Explication zieht es den Satz mit פֶּן־ nach sich: „dass ihre Feinde fremd thun." נִכֵּר ist immer „in Beziehung auf etwas fremd thun", 1 Sam. 23, 7: Jer. 19, 4, „etwas ignoriren", Hiob 21, 29. Zu Grunde liegt, dass die Feinde es recht wohl besser wissen könnten. Da das Volk Gottes stets so wunderbar und so sichtlich von seinem Gotte bewahrt ist, so kann es nie in die Hand der Welt fallen, ohne von demselben verlassen zu scheinen. Zu der hohen Hand, vergl. Ex. 14, 8.

V. 28—33. Israels verzweifelte Lage.

In v. 28—30 ist nicht die Thorheit, sondern das, was sie in ihrer Thorheit nicht sehen wollen, nämlich dass sie dem schmählichsten Ende nicht zu entgehn vermögen, der eigentliche Gedanke. Ohnedem fände ein matter Rückschritt zu v. 15—18 statt. Verhängnissvoll für die richtige Auffassung fast des ganzen ferneren Liedes ist es, ob man hier die Israeliten oder die Heiden unter dem Volk, das des Rathes ermangelt, versteht. Diejenigen aber, welche, wie die jüdischen Ausleger, wie nachher auch Nic. Lyr., Vatbl., Castal., Coccej., Baumg. die Heiden verstanden, hatten nichts weiter als den trügerischen, jedenfalls sehr äusserlichen Schein für sich, dass sie den Zusammenhang mit dem unmittelbar vorhergehenden besser wahrten. Im Uebrigen widersteht alles. Von vornherein ist est nicht denkbar, dass in dem kurzen Liede so ausführlich zu den Heiden abgeschweift werden sollte; auf deren Thorheit kommt der ganzen Absicht nach im Grunde gar nichts an. Zudem muss sich wenigstens v. 30, und so denn auch schon das Suff. von אַחֲרִיתָם in v. 29 ohne alle Frage auf Israel beziehn. Nimmt man mit den meisten christlichen Auslegern Israel zum Subject, כִּי zu Anfang von v. 28 in Beziehung auf den vorhergehenden nicht v., sondern Abschnitt, so ist alles in der schönsten Ordnung. Es folgt dann die ausdrückliche Darstellung dessen, was sich schon mehrfach andeuten, aber noch nicht ausdrücklich aussprechen konnte, vergl. v. 15. 17. 21, was aber durch das von v. 37 ab Folgende vorausgesetzt wird. Es folgt für den zweiten Theil des Liedes eine zweite Strophe,

V. 29. Wenn sie weise wären, würden sie dies beachten,
Würden sie auf ihr Ende merken.
V. 30. Wie würde doch Einer Tausend verfolgen,
Und Zweie Unzählige in die Flucht schlagen,
Wäre es nicht, dass ihr Fels sie verkauft
Und der Herr sie preisgegeben hätte.
V. 31. Denn nicht wie unser Fels ist ihr Fels,
Und unsre Feinde sind die Richter;

---

welche ganz der zweiten in dem ersten, v. 15—18, und wesentlich auch in dem dritten v. 40—43 entspricht.

V. 28. גּוֹי אֹבַד־עֵצוֹת ist nicht nach הוֹלַת אֲהֵבָה zu deuten, *perditus consiliis*, sondern nach עֵצָה תֹּאבֵד Ez. 7, 26: לֵב יֹאבֵד Jer. 4, 9 als *consilii expers;* vergl. Ps. 32, 1 und Ew. §. 288[b]. Der Sinn ist der, dass Israel sich, statt sich durch Gottes Gesetz weise machen zu lassen, c. 4, 6, durch die Ueberlieferung an die Götzen schlecht berathet. — v. 29. „Wenn sie weise wären", — so לוּ mit dem Perf., vergl. Ew. §. 258[a], — „so würden sie dies beachten." — v. 30. Die Thatsache, dass ein einziger Feind 1000 Israeliten verfolgt, ist um so auffälliger und zeugt um so mehr dafür, dass sie die Quelle des Lebens mit löcherigen Brunnen vertauscht haben, als es unter dem Herrn umgekehrt seyn sollte, Lev. 26, 8: Jos. 23, 10, und mehrfach wirklich war, Iud. 3, 31 et al. Da übrigens Moses diejenigen anredet, die von der Trübsal schon betroffen sind, so meint er mit dem Ende in v. 29 und mit der Verfolgung hier nicht schlechthin künftige Thatsachen, sondern solche, die sie bereits von ihrer traurigen Lage hätten vergewissern können. Der Zusatz mit אִם לֹא will sagen: wäre es nicht, dass diejenigen, denen sie sich voll Verblendung anvertraut, sie verkauft, und der, dem sie sich entzogen, nämlich der Herr, zum Verkauf überlassen hätte. Denn צוּרָם muss hier dasselbe seyn, was es in v. 31 ist, also Bezeichnung der Götzen, die zwar nicht an sich, aber doch insofern, als man sich auf sie verlässt, Fels heissen können; vergl. v. 37.

In v. 31—33 gewinnt der Abtrünnigen verzweifelte Lage unmittelbaren Ausdruck. Die Aussagen hier auf die Heiden zu beziehn, geht, nachdem in v. 30[b] die Israeliten die besprochenen waren, fast noch weniger an, als in v. 28—30. Jedenfalls spricht hier dasselbe dagegen. v. 31 für sich allein auf die Heiden zu beziehn, würde man sich keinenfalls so allgemein, wie man gethan hat, verstanden haben, wenn der Redende nicht durch:

V. 32. Denn von dem Weinstock Sodoms ist ihr Weinstock,
Und von den Gefilden Gomorrhas;

„unser Fels" Israel mit sich zusammenzufassen schiene, so dass als zu besprechende nur die Heiden übrig bleiben. Dass er in v. 30 mit „ihrem Fels" den der abtrünnigen Israeliten, dass er dagegen hier im Begründungssatze mit demselben Terminus den der Heiden meinen sollte, ist jedenfalls eine sehr unwahrscheinliche Annahme. Die andere, dass er sich blos mit den ihm Gleichgesinnten zusammenschliesst, um aus ihrer Seele herauszureden, dass er mit den Besprochenen nach wie vor die grosse Majorität der Abtrünnigen meint, und sagen will, das wovon sie Schutz erwarten, gewährt ihn nicht, — dürfte viel weniger gegen sich haben. Dass er einen Kern solcher, die an dem Herrn als ihrem Fels festhalten, voraussetzt, erhellt aus v. 36. Im Grunde schreibt er doch auch sein Lied nur für solche, die den Herrn noch nicht verlassen haben, die nur wegen der Heimsuchungen an ihm irre zu werden im Begriff sind. Ihnen giebt er mit dem: „denn nicht wie unser Fels ist ihr Fels", das rechte Wort in den Mund. Dass er ihnen den Herrn in dieser Weise als den immerhin noch ihnen gehörenden Fels zueignete, dass er sie auch einen bestimmten Unterschied zwischen sich und den dem Strafgericht Verfallenen machen lehrte, war für sie erbaulich und tröstlich. Jedenfalls bleibt das 2te Glied: „und unsre Feinde sind dess Richter". bei der Beziehung auf die Heiden dunkel, während es bei der auf Israel volle Klarheit gewinnt. Dass ihre Götzen gegen Jehovah nachstehen, geben die Heiden weder zu, noch bringen sie es als Richter an das Licht, sondern im Gegentheil; in der Zeit, wo die Gemeinde heimgesucht wird, wo sie also oben auf sind, stellen sie es thatsächlich in Abrede, vergl. Jes. 10, 10. 11. Dagegen müssen sie, grade bei ihrem Triumphe, wo sie am wenigsten daran denken, dem Herrn den Dienst erweisen, die Nichtigkeit dessen, worauf sich die Abtrünnigen verliessen, darzuthun. Es deutet sich so eine, für das Reich Gottes erhebende Wahrheit an. Dieselben, die als unsre Feinde kommen, müssen, Werkzeuge und Richter zur Ehre unsers Gottes seyn: sie müssen es über allen Zweifel erheben, dass der Glaube, um deswillen wir verfolgt wurden, dennoch der wahre sey, müssen uns also statt zu demüthigen, rechtfertigen und erheben.

Zu v. 32 bemerkt Luther: „sie sollten wohl ein feiner lustiger Weinberg seyn, den Gott selber gepflanzet hat, darinnen viel

Ihre Beeren sind Giftbeeren,
Trauben der Bitterkeiten haben sie.

V. 33. Drachengeifer ist ihr Wein
Und Otterngift grausiger Kraft.

V. 34—43.

V. 34. Ist es nicht verborgen bei mir,
Versiegelt in meinen Schatzkammern?

---

fruchtbare Weinstöcke nach aller Lust stünden, Hos. 10, 1, sie sollten wohl ein fein gottesfürchtig dankbar Volk seyn, darunter viel, viel gläubige fromme Kinder wären, die Gottes Wort von Herzen lieb hätten, andere Leute auch herzubrächten und viel Frucht trügen: so sind es eitel Disteln und Dornen, . . . und eitel solche feine Früchtlein, wie Sodom und Gomorrha. Aehnlich auch Calv. und A. Dagegen verstand Onk.: *quoniam sicut vindicta populi Sedom vindicta eorum etc.* Aehnlich auch Jonath. Beide Auffassungen dürften aber einigermaassen zu vereinigen seyn. Nach Hos. 10, 1: Jes. 5, 1 ff.: Jer. 2, 21 bedeutet „ihr Weinstock" voran allerdings ihr gottloses Wesen. Statt unmittelbar mit ihnen identificirt zu werden, vergl. auch Ps. 80, 9. 15 und Ez. 17, 6, wird derselbe nur deshalb als ihr Weinstock bezeichnet, also von ihnen unterschieden, weil sie nicht blos der Stock, sondern zugleich auch Reben, Blätter und Trauben sind, vergl. übrigens c. 33, 17. Das gottlose Wesen nun aber kommt, da es an sich schon hinreichend in v. 15—18 hervorgehoben ist, vorzüglich als ein sicher den Untergang nach sich ziehendes in Betracht. Der Sinn ist: so lustig und mächtig sie auch zuerst zu gedeihen schienen, üppig wuchernd wie die Sodomitergemeinde im reichen Jordanthal, so sind dennoch ihre Früchte, ihre Trauben und ihr Wein, d. i. ihre Handlungen solche, die ebenso unzweifelhaft, wie die der Sodomiter, das grösste Unheil nach sich ziehn. Zu עִנְּבֵי־ mit dem Dag. dirimens im נ von עֵנָב, und zu שַׁדְמוֹת von שְׁדֵמוֹת vergl. Ew. §. 92c u. 212c. Zu אַשְׁכְּלוֹת, wofür Cant. 7, 9 אֶשְׁכְּלוֹת ib. Dass auf die Sodomsäpfel angespielt werde, die zwar das Ansehn von essbaren Früchten haben, bei der Berührung aber in Asche zerfallen, Jos. de bell. Iud. V, 5, ist, da zu ausdrücklich an den gewöhnlichen Weinstock erinnert wird, nicht wahrscheinlich.

V. 34—39. Der Herr wird die Seinigen durch die Heimsuchungen nur erheben, die Abtrünnigen aber beschämen.

V. 35. Mein ist die Rache und Vergeltung,
Zur Zeit, wo ihr Fuss wankt.
Denn nahe ist der Tag ihres Unglücks
Und was ihnen bereitet ist, kömmt schnell.

In v. 34—36 zunächst die Wirkung des Gerichts für die Frommen. Einen stärkeren Schild konnte der Herr in der Zeit der Trübsal den noch Empfänglichen nicht reichen, als wenn er ihnen zusagte, dass er, weit entfernt, sich der Ohnmacht überführen zu lassen, die Gerichte nur verhänge, um die Seinigen zu erlösen. Er konnte es aber auch nicht wohl geschickter als in der hier vorliegenden Weise. Er mildert den Ernst der Drohung nicht, sondern hebt ihn vielmehr; er hält vor allem (v. 35) das Gericht in seiner ganzen Schwere aufrecht, und fügt dann (v. 36) die Erlösung nicht als beschränkenden Gegensatz, sondern im Gegentheil als das dadurch erstrebte Ziel bei. — Auf das Gericht, als das Mittel der Erlösung, weist schon das הוּא in v. 34 hinaus. Das Gericht ist noch verborgen — כָּמֻס, ἀπ. λεγ, zu vergl. mit dem Arab. כמן, Hebr. טָמַן, vergl. Ew. §. 32ᵈ, — bei ihm, sofern es, obwohl bereits eingetreten, weder schon seine ganze Energie noch auch seine eigentliche Absicht offenbart hat. Es ist versiegelt, sofern es unabänderlich in den göttlichen Rathschluss mit einbefasst ist, Hos. 13, 12: Hiob 14, 17: Mal. 3, 16: Dan. 12, 9: Ps. 139, 16, und zwar in seinen Schatzkammern, — אוֹצָר Schatzhaus wie 28, 12: Ps. 33, 7: Jer. 50, 25: Ez. 28, 4 — sofern es wohl aufgehoben ist, die Mittel der Ausführung bei der Beschlussacte gleich mit bereit liegen. — Die Gerichtsdrohung in v. 35 geht, wie nicht blos aus dem bisherigen, sondern namentlich auch aus v. 37 erhellt, der sonst keinen Sinn haben würde, nicht gegen die Heiden, — dann würde der Schluss des Ganzen in der That statt bekräftigen, vielmehr abschwächen, — sondern gegen die Abtrünnigen in Israel selber. „Mein ist" s. v. a. mir gehört es zu und soll es daher auch zu Theil werden, Rache zu nehmen, cf. v. 21. Von Rache, nicht blos von Strafe, redet der Herr, um hinter dem Dunkel, was er heraufführt, das Licht, welches ihm hier die Hauptsache ist, gleich mit aufleuchten zu lassen. Wenn ihm, so wird auch den Seinigen Rache zu Theil. Hengstenberg zu Ps. 94, 1, einer sich an die unsere anschliessenden St., bemerkt: „dass Gott der Gott der Rache ist, bildet das feste Fundament, auf dem die Zuversicht seiner Erscheinung beruht. Es ist die ewig kräftige Wurzel, welche die Sprösslinge der Hülfe für die Ge-

V. 36. Denn richten wird der Herr sein Volk
Und seiner Knechte wird er sich's gereuen lassen,
Wenn er sieht, dass hingeschwunden die Kraft,
Und dahin ist Vornehm und Gering.

meinde hervortreibt." Es deutet sich dadurch dasselbe Moment im Wesen Gottes an, welches die Psalmisten als eins der herrlichsten in der Gestalt der צְדָקָה so glaubenskräftig in Anspruch nehmen. Uebrigens giebt der Zusatz: „zur Zeit, da ihr Fuss wankt" ausdrücklich zu verstehn, dass das Rachenehmen sogar auch materiell vom Strafen verschieden seyn werde. Es soll erst in Folge der Strafe, und zwar erst da, wo sie die Schuldigen wanken und fallen macht, zu Stande kommen. Es kann nur so viel heissen als: sie zu der Anerkennung, dass der Herr der wahre Gott sey, zu einem *tandem vicisti*, also zu einer vollständigen Flucht vor den Frommen zwingen. Uebrigens darf die Lesart wegen des Cod. Sam. und der Alex.: ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω nicht bezweifelt werden. Das N. Test. Röm. 12, 19: Hebr. 10, 30 und ebenso Chald. und Syr. stimmen mit der Masorah wesentlich überein. Der verwandte 41ste v. mag auf die Ausdrucksweise der Verse etwas influirt haben. Zu dem erläuternden Begründungssatz: „denn nahe ist der Tag ihres Unglücks" cf. Hab. 3, 2, vergl. zu 7, 10. — v. 36. Das Gericht vollendet sich in seiner ganzen Schwere grade deshalb so schnell, weil sich der Herr seiner wahren Gemeinde rettend annehmen muss. דִּין steht hier, wo es des Herrn Volk zum Object hat, nicht im bösen Sinn, wie Gen. 15, 14, sondern im guten, cf. Ps. 54, 3: 72, 2, so dass die zweite Vershälfte ziemlich gleichbedeutend ist. Es ist sachlich s. v. a. zu Recht verhelfen, und zwar gegen die Abtrünnigen, von denen sie mit ihrem Glauben an den Herrn als die eigentlichen Schuldigen angesehen werden. עַמּוֹ nämlich ist unmöglich Israel im Ganzen — das abtrünnige, dem Tode preisgegebene Israel führt diesen Ehrentitel nicht mehr, — sondern nur das wahre Israel, also wesentlich dasselbe, was „seine Knechte", die sofort dafür gesetzt werden. Zu vergl. ist der Gebrauch von עַמּוֹ und עַמִּי Jes. 3, 14. 15: Mich. 2, 8 et al., und von Jacob Ps. 24, 6. Die Unterscheidung zwischen Israel im Allgemeinen und dem bessern Kern, die sich v. 31 andeutete, tritt hier klar zu Tage. Der erklärende Zusatz lautet: seiner Knechte, nicht, erbarmet er sich, sondern, lässt er sich's gereuen. נִחַם heisst in Hithp. und Niph. nur: sich trösten, Gen. 27, 42: 37, 35,

oder bereuen, sich reuen lassen, Ex. 32, 12. 14: Num. 23, 19: Iud. 2, 18: Jer. 15, 6: Joel 2, 13. Die Bedeutung: sich gereuen lassen, ist um so mehr beizuhalten, als sie auch in Moses Gebet, Ps. 90, 13 statt hat, und in der entlehnten St. Ps. 135, 14 recht wohl beibehalten werden kann: vergl. Hengstenb. zu Ps. 90, 13. Der Sinn ist: es thut dem Herrn leid, seine Knechte in den Heimsuchungen, statt sie durch die Vollendung seines Gerichts bald zu erlösen und zu krönen, lange mitleiden zu lassen. Die Tage der Trübsal werden um der Auserwählten willen abgekürzt werden, zumal da das äussere Leiden auch zum inneren, zu einer auf Alttestamentlichem Gebiet besonders schwer zu bestehenden Versuchung werden muss. — Das Folgende: „wenn (oder „denn“, was sachlich dasselbe) er sehn wird, dass hingeschwunden die Kraft und dass hin ist vornehm und gering“ will, wenn auch das Einzelne zweifelhaft seyn sollte, jedenfalls den traurigen Zustand andeuten, der ihn veranlassen wird, für die von aller andern Hülfe entblössten und der Verzweiflung ausgesetzten Seinigen als ersehnte, liebliche Sonne nach der Nacht der Qual aufzugehn. Der Chald. und Syr. drücken durch ihr: wenn er sieht, dass mächtig geworden ist die Macht, nämlich die feindliche gegen Israel, den Sinn nur positiv aus. Dass אָזַל, wovon die Tert. praet. poetisch nach aramäischer Weise gebildet ist, eigentlich ausgehn, dann hinschwinden bedeutet, ist durch 1 Sam. 9, 7 und Hiob 14, 11 gewiss. יָד repräsentirt hier nicht, sondern bedeutet die Kraft. Das Nomen אֶפֶס, das Dahinseyn, vertritt das Verb. Die sprichwörtliche Ausdrucksweise, עָצוּר וְעָזוּב, cf. 1 reg. 14, 10: 21, 21: 2 reg. 9, 8 und 14, 26, erklärt Kimchi neutrisch: *clausum (sc. clausae opes) et liberum sc. pecus.* And.: *pretiosum et vile.* Ueberall aber bezieht sich dieselbe auf Menschen, und zwar speciell auf Männer. An den drei ersten der angef. St. ist מַשְׁתִּין בְּקִיר Gesammtbezeichnung; durch עָצוּר וְעָזוּב dagegen sollen die beiden gewöhnlichen Klassen angedeutet werden. Zu eng daher ist Seb. Schmidt's Erklärung: *puer, qui domi adhuc detinetur et qui emancipatus est,* welche Thenius zu 1 reg. 14, 10 von Neuem empfiehlt. De Dieu's Erklärung: der Verheirathete und der Ledige, die von Keil wieder aufgenommen ist und sich auf's Arab. stützt, hat den hebr. Sprachgebrauch zu wenig für sich. Ebensowenig diejenige Ewalds: der durch Verunreinigung zu Hause Gehaltene und der Freie, was allmählich wie an uns. St. eine blosse Bezeichnung der Totalität, selbst des Sachlichen geworden

V. 37. Und er spricht: wo sind ihre Götter,
Der Fels, auf welchen sie vertrauten,
V. 38. Deren Schlachtopferfett sie assen,
Deren Trankopferwein sie tranken?
Mögen sie aufstehn und euch helfen,
Dass über euch eine Hülle sey.

---

wäre (Alterth. S. 170). Vatabl., Grot., Gesenius, Winer, de Wette deuten: Knecht und Freier. Allein עָצוּר lässt nach jenem bekannten Sprachgebrauch, wonach das verborgene das Kostbare ist, an den Vornehmeren, der sich in seinem Hause verborgen halten, verschliessen kann, cf. Neh. 6, 10, עָזוּב, der verlassene, preisgegebene, lässt an den geringen, Allen sofort blossgestellten denken. Parallel ist demnach Jes. 9, 14. Uebrigens aber können unter „Hoch und Niedrig" nicht alle ohne Ausnahme, sondern nur sehr viele davon verstanden werden. Dass eine grosse Schwächung, nicht, dass eine vollständige Aufreibung eingetreten seyn wird, ist nach dem Folgenden der Sinn.

In v. 37—39 die Wirkung des Gerichts für die Abtrünnigen. Sie werden mit Gewalt zur Anerkennung sowohl der Nichtigkeit ihrer Götter, als auch der Realität des Herrn gebracht, mögen sie sich nun wirklich bekehren, vergl. Jes. 10, 21, oder nicht anders denn die Teufel anerkennen. Diejenigen, welche in v. 35 kein Gericht für das abtrünnige Israel finden wollten, die hier also auch keine Wirkung davon für dasselbe sehen können, die Targume, Aben-Esra, Nic., Lyr. Vatabl., Cocc. und noch Baumg. lassen in v. 37 statt des Herrn einen des wahren Glaubens spottenden Heiden reden, verlieren dadurch aber, abgesehn von allem andern, alle Vorbereitung auf v. 39. Subject kann nur derselbe seyn, der es im vorigen war, also der Herr, cf. v. 39, der auch v. 20 und 26 redend eingeführt ist. Richtig Luth.: „der wahre Gott bleibt endlich nicht aussen; er sagt bald: hier bin ich, und je länger er verzeucht, je reicher er tröstet. Aber falscher abgöttischer Trost, der bleibet aussen und die falschen Götter lassen ihre Anbeter schweben und sinken." Wie der Herr hier die Abtrünnigen zur Rede stellt, so that er es nachher schon in der Richter Zeit, Iud. 10, 14. Ein Fels wird den Abtrünnigen ebenso wie in v. 31 beigelegt. Es liegt eine hohe Ironie in dieser Bezeichnung, wie sie in diesem Zusammenhang sehr angemessen ist. — In v. 38 tritt ergänzend hinzu: in deren Verehrung sie sonst so

V. 39. Sehet denn, dass ich, dass ich es bin,
Und ist kein Gott neben mir:
Ich tödte und mache lebendig,
Ich zerschlage und ich heile,
Und ist Niemand, der aus meiner Hand errettet.

fröhlich und wohlgemuth waren, als könnte es ihnen nie fehlen. Die Schlachtopfer, vergl. zu 12, 6, verbunden mit Speis- und Trankopfern, kommen als die mit fröhlichen Mahlzeiten verbundenen in Betracht. Die ironische Aufforderung: „sie mögen aufstehen und euch helfen", dürfte auf Num. 10, 35 zurücksehn, auf die Art, wie Moses den Herrn aufzufordern pflegte, wenn sich die Bundeslade in Bewegung setzte. Es würde daraus auch das: und es sey, oder dass über euch sey — nicht dass sie seyen, Alex., — eine bergende Hülle, noch mehr Licht gewinnen. Die Wolkenseule, in der sich der Herr erhob, gewährte in Wahrheit eine solche; sie war eine Hütte zu Schatten bei Tage vor der Hitze, und zu Zuflucht und zu Versteck, מִסְתּוֹר, vor dem Regenguss und Regen, Jes. 4, 6. Jedenfalls ist der Sinn der: sie mögen euch leisten, was euch so lange zu eurem Heil und Leben von mir zu Theil geworden ist. — v. 39. Da das: sie mögen aufstehn in v. 38 nach dem Voranstehenden nichts weiter heisst, als sie vermögen es nicht, so kann der Herr das: sehet dass ich, dass ich es bin, folgernd durch עַתָּה anschliessen. Jede Beschränkung des „es" (הוּא) ist willkührlich. Jahve wäre nicht das wahre Seyn, nämlich sein eignes Seyn, rein nur von sich selbst abhängig, wenn er etwas ausser sich hätte, was nicht er selbst wäre. יְהוָֹה hat zu seiner nothwendigen Ergänzung ein אֲנִי הוּא im unbeschränktesten Umfange. Es liegt darin, wie auch das Folgende sofort hervorhebt, dass er alles kann und hat, alle Herrlichkeit und Majestät, dass alles, was sonst herrlich und majestätisch erscheint, nur ein geliehenes Licht besitzt, dass er alles durchdringt und durchwirkt, in sich verzehrend, aus sich belebend, dass alles, wass sich von ihm losreissen, sich ihm entgegenstellen will, nur aus dem Bereich seiner schöpferischen in das seiner zerstörenden Thätigkeit eintritt. Das: „und ist kein Gott neben mir" drückt nur die Folge des אֲנִי הוּא für die höheren Sphären, das: „ich tödte und mache lebendig" nur diejenige für die niederen aus. Aber grossartig tröstlich und schrecklich zugleich haben sich diese Klänge immer wieder eingewebt in die Stimmen, die aus dem Volke Gottes vernommen sind, vergl. bes.

V. 40. Denn ich erhebe zum Himmel meine Hand
Und spreche, so wahr ich lebe in Ewigkeit,
V. 41. Wenn ich schärfe meines Schwertes Blitz
Und meine Hand nach dem Gerichte greift,
Will ich Rache nehmen an meinen Widersachern,
Und meinen Hassern vergelten,

Hos. 6, 1: Hiob 5, 18: auch Jes. 30, 26: 57, 17. 18: Jer. 17, 14: Sap. 16, 13: Tob. 13, 2.

In v. 40—42 versichert der Herr, dass er, als der allein wahre Gott, in Israel zur Anerkennung gekommen, auch den Feinden gegenüber, die ein Gegenbeweis gegen seine Realität scheinen, gewaltig genug auf dem Plane sein werde, und führt dadurch die schönste Vollendung des prophetischen Liedes, wie sie keiner wahren Prophetie fehlen kann, herbei, als das letzte den Sieg seines Reiches über die Reiche der Welt, auch über die zeitweilig als Zuchtruthen benutzten verbürgend. Er führt sie aber in der grossartigsten und ergreifendsten Weise herbei, indem er in seiner Höhe und Gewaltigkeit seine Hand gen Himmel erhebt und feierlich bei sich selber schwört, — und richtet nichtsdestoweniger seine Rede so ein, dass er, statt rein verheissend zu werden, die Abtrünnigen seines Volks, sofern sie seine Feinde bleiben, auch hier noch auf's entschiedenste mittrifft. Er bezeichnet als Object seiner Heldenthätigkeit nicht Israels, sondern seine eigenen Feinde, und deutet erst durch das allgemeine אוֹיֵב zum Schluss von v. 42, besonders aber dann in v. 43 an, dass er es mit den Feinden ganz im Allgemeinen, besonders auch den Heiden zu thun habe.

V. 40. „Denn — um auch das Höchste noch beizufügen, was die Thränen aller Angefochtenen vollständig trocknen muss, was sich aber auch schon durch das: ich heile in v. 39 einleitete, ich verbürge das Ende aller Bedrückung.“ Wenn der Herr schwörend seine Hand eben nur dahin erheben kann, wohin sie die Menschen erheben, cf. Gen. 14, 22: Ex. 6, 8: Dan. 12, 7: Apoc. 10, 5. 6, wenn er nur bei sich selbst zu schwören vermag, so veranschaulicht es sich dadurch, dass die Wahrhaftigkeit keinen sicherern Hort als eben ihn habe, dass seine Worte gar nicht anders können als Ja und Amen seyn. Sie müssen es um so mehr seyn, als sie, was sie sagen, selbst schaffend in die Welt hineinfallen. — v. 41. Das אִם־ ist nicht dasjenige, was gewöhnlich nach der Schwurformel zu stehn pflegt, sondern einfach das des

V. 42. Will ich trunken machen meine Pfeile von Blut,
Und mein Schwert soll Fleisch fressen,
Vom Blut der Durchbohrten und der Gefangenen,
Vom Haupt der Fürsten des Feindes.

V. 43. Preiset, ihr Nationen, sein Volk,
Denn das Blut seiner Knechte rächet er,
Und Rache nimmt er an seinen Widersachern,
Und sühnt sein Land, sein Volk.

Vordersatzes. Wie andeutungsweise schon in v. 23, tritt der Herr namentlich hier als ein Kriegsheld mit allerlei Waffen auf. Als solchen hat ihn aber grade der lebendigste Glaube je und je ergriffen, vergl. z. B. die verwandte St. Ps. 7, 13. So lange die Kirche Kriege zu führen hat gegen Fleisch, Welt und Teufel, bedarf sie auch eines kriegerischen Hauptes. Sie müsste verzagen, wenn sie nicht singen und sagen dürfte: Ein' feste Burg ist unser Gott, Ein' gute Wehr und Waffen. Das Schärfen des Schwertes zeichnet den Eifer. Die Hand ergreift das Gericht — אָחַז mit בְּ, wie gewöhnlich, vergl. Hiob 23, 11 et al. — um es auszurichten; es ist wie ein hinabzuschleuderndes Wetter gedacht. Von den heidnischen Widersachern des Herrn, an denen er Rache nehmen will, vergl. v. 35, dürfen sich die zu Israel selbst gehörigen, nicht willkührlich absondern. Was innerlich zusammen gehört, wird auch äusserlich gleichgestellt werden. — v. 42. Die Waffen des Herrn, die רָעוֹת nach v. 23, sollen reichliche Opfer hinraffen, cf. Jes. 34, 5: Jer. 46, 10. Auf die Pfeile des ersten Gliedes ist das dritte, auf das Schwert des zweiten das vierte zu beziehn. Es ist zum vierten zu ergänzen: mein Schwert soll Fleisch fressen vom Haupt, oder kürzer, soll fressen vom Haupt. ראשׁ und דָּם entsprechen sich zu deutlich, als dass unter dem Haupt der Fürsten der König verstanden werden könnte (Ewald). Dass פְּרָעוֹת die Fürsten sind, steht nach Iud. 5, 2 nicht zu bezweifeln.

Die Endaufforderung an die Heiden in v. 43 ist auf's besste vorbereitet, ist aber auch als Schluss des prophetischen Liedes besonders passend. Es spiegelt sich in dieser Art des Schlusses der Schluss des ganzen A. Bundes. Ob der Erweisungen des Herrn an Israel müssen zuletzt alle Völker in Jubel ausbrechen, so dass zuletzt die ganze Erde seiner Ehre voll wird; denn es sind Erweisungen, deren Heil zu ihnen reichlich überströmt; vergl. Ps. 22, 23 ff. „Denn es wird noch ein Häuflein überbleiben,

das recht Israel ist, recht gottesfürchtig und gläubig, als die Propheten, Apostel und ihre Jünger; in denselbigen wird er uns (Heiden) nichtsdestoweniger, wenn solcher Sturm und Wetter solches schrecklichen Zorns vorüber ist, dennoch alle selige Verheissung der Gnaden erfüllen“ (Luth.). Ist „sein Volk“ nicht Israel schlechthin, sondern der bessere Kern, sind es seine Knechte, die nicht ohne Grund sofort wieder daneben genannt werden, so kann man nicht Anstoss daran nehmen, dass dasselbe Object des jauchzenden Preises seyn solle (הַרְנִין, in der Bedeutung des Piel, cf. Ps. 32, 11: 81, 2, wird auch wie dasselbe mit dem Accus. verbunden, cf. Ps. 51, 16: 59, 17: 145, 7). In und mit diesem Volke ist nur die Gnade und Wahrheit seines Gottes gegen dasselbe, vergl. zu v. 36, Object des Jubel-Preises, wie denn auch der Begründungssatz deutlich hervorhebt. Daher die freie Uebersetzung der Alex.: εὐφράνθητε ἔθνη μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ Röm. 15, 10 beibehalten werden konnte. — Hinter יְכַפֵּר steht als Object „sein Land“ deshalb voran, weil es als das so vielfach verunreinigte zuerst und zumeist zu versöhnen ist. „Sein Volk“ aber folgt sofort sinn- und nachdrucksvoll ohne alle Verbindung als blosse Apposition nach, weil jene Sühne eigentlich doch nur ihm zu Gute kömmt. Der Herr erweist sich seinem Lande und Volke auch sühnend gnädig, weil vor ihm, dem heiligen Gotte, nichts ungesühnt bleiben darf, am wenigsten der Schauplatz seiner ferneren Thaten. In dieser Sühne aber ist das höchste beschlossen: denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit.

V. 44—52.

Nach dem über die Anordnung von c. 31 Bemerkten lässt sich nicht erwarten, dass Moses nach Mittheilung des Liedes selbst noch fortfährt zu schreiben. Mit v. 44 muss die andere Hand beginnen, der wir in c. 33 die Mittheilung des Segens, in c. 34 die über den Tod Moses verdanken. In der That giebt sich dieselbe auch nicht erst 33, 1 durch die Bezeichnung Mosis als des Mannes Gottes, wie Moses selber sich nirgends genannt hat, nicht erst in dem 48sten v. uns. Cap.'s durch das elohimische בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה, sondern schon in v. 44 deutlich genug zu erkennen. Während Moses seinerseits den Josua durchweg mit dem neuen Namen Jehoschua, den er ihm selbst beigelegt, Num. 13, 8. 16 benannt hatte, sowohl im Deut. 1, 38: 3, 21. 28, als auch von Anfang an in den sogenannten jehovistischen Stücken,

Ex. 17, 9: 24, 13: 32, 17: 33, 11: Num. 11, 28, — gebraucht der Verfasser des Nachtrags den nach Num. 13, 8 ursprünglichen Namen Hoschea. Auch hat das: „zum Zeugen nehmen“ in v. 46 zwar seinen Anschluss an 31, 26; doch findet sich der Ausdruck bei Moses selbst nicht in Beziehung auf das Gesetz, sondern nur in Bezug auf Himmel und Erde, 4, 26: 30, 19 und 31, 28. — Wohl nicht derselbe elohimische Erzähler, dem fast durchweg die Aufzeichnung des Gesetzes überlassen gewesen war, sondern nach 34, 10 ein etwas späteres Organ der heiligen Schriftschreibung berichtet, wie Moses das Volk noch einmal zum Gehorsam gegen das Gesetz und zur Ueberlieferung desselben an die Kinder ermahnt habe — letzteres in v. 46 mit Beziehung auf 6, 7 und besonders 11, 19, vergl. auch Gen. 18, 19 — weil es (v. 47) nicht ein Wort leer von ihnen weg, d. i. so dass es keine Wichtigkeit für sie hätte; sodann, wie er vom Herrn aufgefordert sey, den Berg Nebo im Abarimgebirge, vergl. zu 3, 27, zu besteigen, von dort aus den Blick nach Canaan zu richten und dann zu sterben, wie Ahron auf dem Hor, Num. 20, 24, weil er ebenfalls untreu gehandelt am Herrn, vergl. S. 215, am Haderwasser von Kades in der Wüste Zin, s. zu 1, 2. Denn (v. 52) von gegenüber, cf. Gen. 21, 16: 2 reg. 2, 15, sollte er das Land sehn, aber nicht hineinkommen, worüber zu 3, 27.

Cap. XXXIII *).

An welcher Stelle der folgende Segen in Moses Leben eingereiht werden solle, ist, wenn auch nicht durch das etwas allgemeine לפני מותו in v. 1, was nur eine ähnliche Situation wie die des segnenden Isaak und Jacob war, Gen. 27, 2. 4: 49, 1, und mehr die Würde des Gesprochenen, als die blosse Zeit andeutet, so doch durch den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden hinreichend indicirt. Darin, dass Moses nach 32, 48 an eben dem Tage, an welchem er dem versammelten Israel das Lied vorgetragen, den Befehl empfing, den Nebo zu besteigen, liegt die Andeutung, dass er gleich damals die höhere Veranlassung erhalten habe, was er noch auf dem Herzen hatte, zu sagen. Er wird also die behufs des Liedes 31, 28 Versammelten gar nicht erst wieder haben auseinander gehen lassen. Dass Lied und Segen sich nicht gut so bald hintereinander hätten aussprechen lassen, wäre eine unbegründete Einwendung. Die Einheit beider, der gute

*) Vergl. Hoffmann, observ. in difficiliora V. T. loca. I. Jena 1823, Bleek in Rosenm. bibl. Repert. I, 25 ff., Diestel, der Segen Jacobs, 1853, Graf, der Segen Mosis, Leipzig 1857.

Anschluss des einen an das andere ist durch die durch alles hindurchgehende Beziehung auf den Herrn gegeben. Zeigte das Lied, dass Israel keinen Grund haben werde, wenn es abfiele, wider seinen Gott zu murren, oder gar an ihm irre zu werden, so rief ihnen der Segen zu, wieviel Ursach in Aussicht stehe, im Falle des Gehorsams und der Treue den Herrn zu loben und sich selbst glücklich zu preisen. Lied und Segen ergänzen sich wie Negation und Affirmation. Nimmt das erstere auf die Wirklichkeit Beziehung, welche für's Erste noch das Ideal trüben wird, so stellt der letztere das Ideal heraus, welches sich nichtsdestoweniger schon zu verwirklichen beginnt, und an der vollen Entfaltung seiner Herrlichkeit nur durch Israels eigene Schuld gehindert wird. Das grade ist des wahrhaft heiligen Sängers Art, wenn er sein Wort in den Ernst, der in Gott ist, und in die Nacht der Trübsal, die daraus resultirt, getaucht hat, dann noch einmal in die Harfe zu greifen, und als eine andere Seite desselben grossen Gegenstandes auch die göttliche Liebe, und das Licht, das trotz aller Trübsal dennoch bleibt, voll ungeschwächter, nur noch gehobener Begeisterung zu singen.

Authentie. Da von 32, 44 ab nicht mehr Moses, sondern ein elohimischer Autor schreibt, so darf es nicht auffallen, dass der Segen nicht rein für sich wiedergegeben, dass vielmehr ein erzählendes und für den Leser nicht selten nöthiges „und dies zu Juda und er sprach“ (v. 7) u. s. w. dazwischen gesetzt, ja dass auch in v. 4 eine kleine Modification vorgenommen ist. Zu sehr innerlich mitbetheiligt und freudig ergriffen konnte der Berichterstatter in v. 4 nicht umhin, statt des: „ein Gesetz verordnete ihnen“, sich dankbar miteinschliessend „verordnete uns Moses“ zu sagen. Es darf daraus kein Präjudiz gegen die Genauigkeit des Wesentlichen entstehn. Ebensowenig berechtigt dazu der Umstand, dass der Segen von Mose nur gesprochen, nicht geschrieben worden sey. Es verhält sich mit ihm in dieser Beziehung nur ebenso, wie mit allen Reden des Herrn im N. Test. Die Alten, z. B. auch die Araber waren sehr daran gewöhnt, Gedichte nur mit dem Gedächtniss aufzunehmen und durch mündliche Tradition fortzupflanzen; s. die Belege bei Hengstenb. Christol. I S. 87 Anm. — Was man als eine Spur späterer Zeitverhältnisse geltend gemacht, was namentlich noch der neuste Bearbeiter unsers Cap.'s, Graf, herausgefunden hat, beruht auf einer Auffassung, die ihren eigenen Urhebern mindestens höchst zweifelhaft seyn sollte. Auch Bleek (Rosenmüllers Repert. I, 25—33) und Diestel (der Segen Jacobs S. 114 ff.) halten die Mosaische Zeit fest (letzterer mit Ausnahme des Spruches über Benjamin); Ewald (Stud. und Crit. 1831 III S. 603) und Tuch (Genesis S. 556) finden den Segen bereits in der Urschrift. Dass Graf den 5ten v., worin er das Königwerden Sauls berichtet findet, falsch verstanden habe, darüber dürften wohl Alle einverstanden seyn; dass in v. 7: „Höre die Stimme Juda's und zu seinem Volke bringe ihn“ keine Andeutung der exilischen Zeit liege, der alle übrigen Sprüche auf's entschiedenste widerstreben, wird man Bleek zugeben müssen; dass man aber auch nicht mit Graf verstehn dürfe: vereinige Juda wieder mit dem übrigen Volke, als würde die Trennung des Reichs vorausgesetzt, ist, da das übrige, von ihm unterschiedene Volk nicht an sich sein Volk heissen kann, da auch nicht von einem Zurückbringen die Rede ist, selbstverständlich. Der Spruch über Benjamin aber muss erst verrenkt werden, ehe man eine allzu specielle Prädiction in ihm finden kann. Will man den Wunsch in Betreff Rubens v. 6

und das Schweigen in Betreff Simeon's aus späteren Zeitverhältnissen erklären, so giebt es, wie an den betreffenden St. auszuführen bleibt, keine, die dazu irgend geeignet wären. Es macht einen traurigen Eindruck, wenn Graf sich zuletzt die Zeit Jerobeams II in Israel und Usia's in Juda herausfindet, trotzdem er sich (S. 82) selber sagen muss, dass das, was wir sonst über dieselbe erfahren, gar wenig zu derjenigen unserer Dichtung passt. Unser Dichter hätte nur eine Lichtseite in's Auge gefasst, während Amos nur eine Nachtseite voller Krankheit hervorzuheben gehabt hätte. Die positiven Beweise für das höchste Alterthum dringen sich überall auf. Israels König ist durch die Gesetzgebung Mosis sein König geworden, ist also Gott der Herr und keiner mehr (v 4 und 5). Judah soll als König oder königlicher Stamm sein Unterthanenvolk noch erst erlangen; er hat es noch nicht, v. 7. Levi's Beamtung wird v. 9 noch durch sein Verhalten motivirt, und zwar durch das Ex. 32, 26 – 29 erzählte; der Spruch über Joseph läuft in v 17 ganz so aus, dass man sieht, der Blick auf Josua und seine Aufgabe gebe die Grundlage her. Derjenige über Gad in v. 20 und 21 wächst wieder rein aus der Geschichte der Mosaischen Zeit hervor, ja enthält nichts als eine kurze Andeutung auf Grund derselben. Der aber über Sebulun und Isaschar in v. 18 und 19 ist so ideal gehalten, dass jeder Versuch, ihn für irgend eine spätere Wirklichkeit zurechtzuschneiden, zu Schanden werden muss. Nicht blos sieht der in die Idee versenkte Blick Sebulun bis an's Meer hinanwohnen und die Schätze, die von dorther kommen, in Fülle geniessen — nach allen Angaben über sein wirkliches Gebiet hat er nie bis an's Meer hinangereicht, — er sieht auch Sebulun und Isaschar bei ihren Handelsverhältnissen zu den ferneren Völkern eine Aufgabe nicht auf sich nehmen, sondern erfüllen, welche ihnen ein in der Wirklichkeit lebender Schriftsteller nicht einmal zu stellen gewagt hätte. Während sie in der Wirklichkeit von dem angrenzenden Heidenthum gar bald also inficirt wurden, dass ihre Gegend den Namen גליל הגוים (Jes. 8, 23) empfing: laden sie hier die Völker zu dem Berge ein, auf welchem sie Schlachtopfer der Gerechtigkeit darbringen, als wollten vor allem sie sich den von Israel in der Fülle der Zeit auszurichtenden Missionsberuf aneignen. Ueberhaupt aber hat sich der Redende überall zu einer solchen Höhe der Idealität aufgeschwungen, wie es einem heiligen Autor, als erst die späteren Verirrungen und Zerwürfnisse eingetreten waren, nicht mehr möglich gewesen wäre. Er sieht nichts von den Drangsalen, die von aussen her wieder und wieder zerstörend hereinbrechen, nichts von den Canaanitern, die noch mitten drin übrig geblieben waren, er sieht nichts von der Feindschaft der einzelnen Stämme gegeneinander; er sieht nur, wie sie in schönster Harmonie ein jeder an seinem Theile das hohe Ideal Israels verwirklichen helfen. Wiederum aber fasst er dies Ideal und die Verwirklichung desselben nur so elementar, so sehr von der äusseren Seite, ohne Rücksicht auf eine innere Umwandlung und Verklärung, wie es grade nur der vorprophetischen, den sittlichen Kämpfen vorausgehenden Zeit angemessen ist. — Dafür, dass sich Moses auch in Bezeichnungsweise und Bild verräth, sey an ישרון v. 5 und 26, vergl. 32, 15, an מענה v. 17 und שכני סנה v. 16, und an das: auf die Höhen treten in v. 29, vergl. 32, 13, erinnert. Ebenso reich an Eigenthümlichkeiten, wie die Sprache im Liede ist, ist auch die im Segen, vergl. חבב und תכך v. 3, die Voranstellung von תמים v 8, מן v. 11, חפף und שכן v. 12, מגד

v. 13 ff., גרש v. 14, זנק v. 22, ירשה v. 23, מנעל und דבא v. 25, נאוה v. 26 und 29, מענה v. 27.

Inhalt. So sehr auch Moses überall auf Jacobs Segen Gen. 49 Rücksicht nimmt, so entschieden hat er doch durchweg sein Eigenthümliches, und zwar so, wie es grade für seine Persönlichkeit besonders natürlich war. Was er Israel segnend zuspricht, ist zunächst nicht der Genuss von irgend welchen Glücksgütern, sondern die Erfüllung seiner Bestimmung als des Volkes Gottes als das einzige wahre und höchste Glück. Jeder Stamm soll in seiner Weise, d. i. nach seiner grösstentheils schon im Segen Jacobs angedeuteten Natureigenthümlichkeit an jener Erfüllung Theil haben. Eine Ausnahme soll nur Simeon machen, dessen Eigenthümlichkeit nicht berechtigt, dessen Selbstständigkeit daher auch schon Gen. 49 aufgehoben ist: eine gewisse auch Ruben. Es deutet sich wenn auch nur ganz elementar, so doch schon bestimmt genug an, ebensowohl, wie verschiedene Aufgaben es im Reiche Gottes auf Erden giebt, als auch, wie gut der Herr die verschiedenen Natureigenthümlichkeiten zur Verwirklichung derselben zu benutzen weiss. Die Aufgabe ist vor allem eine nach innen, nämlich am Volk selber; dann aber auch eine nach aussen im Verhältniss zu den Heiden. Die am Volke selber ist in den alttestamentlichen Verhältnissen die Hauptsache, ist jedenfalls die innerlichste und höchste; es gilt, das Volk sowohl königlich zu regieren, als auch priesterlich zu belehren und vor den Herrn zu bringen; es gilt auch beiden, sowohl dem Könige wie dem Priester mit äusserer Macht zu Schutz und Dienst bereit zu seyn. Für das königliche Regiment war schon Gen. 49, 8 ff. Judah ersehn. Nachdem Moses kurz angedeutet hat, dass Ruben, der erstgeborene, wenn auch als Stamm fortexistiren, so doch die Hegemonie nicht erlangen solle, muss er daher sofort mit Uebergehung Simeons auf Judah, und von Judah auf Levi kommen. Für die dritte etwas untergeordnete Aufgabe eignete sich keiner so sehr, wie Benjamin, der nicht bedeutend genug war, um den übrigen voran-, nicht unbedeutend genug, um ihnen hinter Joseph her gleichgestellt zu werden. Nach aussen hin gilt es zuerst, Furcht zu erwecken, Furcht bis an die Enden der Erde, weil die Meisten ohnedem von der göttlichen Ueberlegenheit nichts zu spüren vermöchten, daneben dann aber auch, anzulocken und in den Reichsverband, in die Gottesgemeinschaft immer mehr herein zu ziehen. Die erstere Aufgabe ist naturgemäss diejenige Josephs: die andere aber wird am angemessensten den beiden letzten Söhnen der Rahel ertheilt, dem Sebulun und Isaschar. Von den vier Magdsöhnen haben zwei, nämlich Gad und Dan, die schon Gen. 49 als kriegerisch ausgezeichnet waren, den drei vorhergehenden Hülfe zu leisten, Gad als derjenige, der das dem Heidenthum abgenommene Terrain vollständiger durchdringt und säubert, das Heidnische darin gänzlich vertilgend, Dan als der Hüter der Pforte, der das andringende Heidenthum unvermuthet überfällt und abhält. Den beiden andern, Naphthali und Asser, bleibt es, durch den Genuss des ihnen beschiedenen Landes die Segensfülle zum Bewusstseyn zu bringen, die der Herr den Seinigen gewährt, dem erstern die Lieblichkeit, dem andern den Reichthum der Gaben, dem letztern zugleich die damit verbundene Sicherheit und Ruhe. Indem Moses in dieser Weise von dem Innerlichen zum Aeusserlichen fortschreitet, und zuletzt auf den seligen Wonnegenuss hinauskömmt, trifft er zugleich in überraschender Weise die gesammte Reichsentwicklung und Geschichte. Erst wenn das Volk Gottes in sich selbst

wahrhaft zum Volke Gottes geworden ist, kann es eine überwindende Macht für das Heidenthum werden. Die Arbeit hat aber zuletzt die Ruhe, das Werden die Vollendung zur Folge: der Verherrlichung Gottes entspricht am Ende der Dinge die Seligkeit der Seinen. — Es erhellt jedenfalls, dass die äusserliche Altersordnung der Stämme nicht willkührlich, sondern um der innerlichen Zusammengehörigkeit willen unterbrochen ist. Zu seinen so hohen Thaten bedarf aber Israel vor allem der Hülfe des Herrn. Moses wählt daher statt der gewöhnlichen Form des Segens, nämlich der Anrede an den zu Segnenden, vergl. Gen. 24, 60: 27, 27. 39 ff. und c. 49, grösstentheils die des Aufblicks nach oben, des Gebets, welches sich an Gott wendet, oder doch des betenden Wunsches. Nur bei Sebulun, Naphthali und Asser lässt er davon ab. Ja er bittet und wünscht nicht eher, als bis er in v. 2—5 die Quelle herausgestrichen hat, aus der allein die Erfüllung hervorfliessen kann, nämlich Gott den Herrn selbst als Bundes-Gott, und schliesst dann auch mit einem Preise desselben, der zugleich zu einer Seligpreisung des in ihm gesegneten Volkes wird.

V. 1. „Und dies ist der Segen, womit Moses segnete“ etc. אֲשֶׁר als Accus. bei בֵּרַךְ wie 15, 14, vergl. Ew. §. 283 b. Die Bezeichnung Mosis als des Mannes Gottes, die grade so Ps. 90, 1 angewandt ist, und Jos. 14, 6 im Munde Calebs wiederkehrt, — 34, 5 dafür: der Knecht des Herrn, — erinnert an die göttliche Würde des Segnenden, um ebenso wie der Zusatz לִפְנֵי מוֹתוֹ von vornherein die hohe Bedeutung seines Worts hervorzuheben. David bezeichnet sich aus demselben Grunde 2 Sam. 23, 1 selber nach seiner Hoheit.

V. 2—5. Die Einleitung besteht, sobald man v. 4 und 5 als enger zusammenhörig zu einem Satze verbindet, aus drei Sätzen, von denen jeder ganz ebenmässig seine vier Glieder hat, und zwar so, dass im ersten und dritten symmetrisch das letzte Glied durch einen Nachschlag verlängert ist. Auffassungen wie Graf's, welche diese Regelmässigkeit übersehn, und die Glieder des einen Satzes zu denen des andern ziehn, erregen schon dadurch Verdacht. Moses schildert naturgemäss zunächst die Quelle, aus der allein er die hohen für sein Volk in Aussicht zu nehmenden Dinge herleiten kann, in v. 2 und 3 als besonders herrlich und mächtig, und hebt dann in v. 4 und 5 ausdrücklich ihr enges Verhältniss zu Israel hervor. Je herrlicher und mächtiger sein Gott ist, desto grösser darf seine Zuversicht seyn, dass die göttlichen Ideale irgendwie einmal zur Wirklichkeit werden müssen. Wie gering auch das eine Volk an sich seyn mag, in einem Gotte, der vom Sinai, Seir und Pharangebirge herab seinen Siegesglanz leuchten lässt, wie die Morgensonne die Nacht verscheuchend, ein mächtiger Herr auch der Wüste, und dem zugleich

als Jehovah Zebaoth, wie es die spätere Sprache kurz und schön ausdrückte, die himmlischen Heerschaaren zu Gebote stehn, stürzt es auf viele Schaaren und erstürmt es hohe Mauern.

V. 2. „Der Herr kam vom Sinai, Und ging auf von Seir ihnen, Er erglänzte vom Gebirge Pharans, Und nahte aus den unzähligen Schaaren der Heiligen, zu seiner Rechten ein Strahlenfeuer ihnen. Die Lichtnatur. die belebende und beglückende, dieser Quell aller Heilsspendung, die Sonnenmajestät des Herrn will sich vor allem zum Bewusstseyn bringen. Von den sich am engsten anlehnenden St. Iud. 5, 4. 5. und Hab. 3, 3 führt die letztere dies Moment deutlicher aus; aber auch Jes. 60, 1, wo grade wie hier von einem Kommen des Lichts, einem Aufgehn der Herrlichkeit die Rede ist, lehnt sich ausführend an. Vergl. noch 2 Sam. 23, 4. Die Art, wie sich Gott Israel in der Wüste geoffenbart hatte, sollte sich nach diesen St. in der Heilszeit steigern und vollenden; aber immerhin hatte sie schon ihren Anfang genommen und setzte sich auch vom Zion aus fort, vergl. Ps. 50, 2 (הוֹפִיעַ): 80, 2: 94, 1: Jes. 24, 23. Das Morgenroth verkündete bereits den kommenden Tag. Von der Wüste her den Gnadenschein aufgehn zu lassen, ist Moses schon dadurch veranlasst, dass die eigentliche Erscheinung des Herrn, die Wolken- und Feuerseule dem aus Egypten ausziehenden Volke erst von dorther zu Theil wurde, vergl. zu 32, 10. Er will aber auch ohne Zweifel bemerklich machen, dass er selbst das Unfruchtbare, Armselige, ja das dem Tode Verfallene mit seinem Lebenslicht erfüllt, — nach Ps. 68, 5 ff. entsprechen der Wüste die Wittwen und Waisen, die Hülfsbedürftigen, — will, indem er ihn von drei verschiedenen Punkten, die zudem für die aus Egypten Kommenden die Gränzpunkte waren, leuchtend aufgehn lässt, sagen, dass er die Totalität durchdringt, und dadurch, dass er ihn über drei Berge daher strahlen lässt, zu erkennen geben, dass er als Herr auftritt. Er fährt über die Höhen daher, vergl. zu 32, 13. Moses darf ihn als Herrn des Ganzen schon von vornherein deshalb erscheinen lassen, weil er sich nachher mehr und mehr als solchen erwies. Den südlichen Gränzpunkt, „vom Sinai" stellt er deshalb an die Spitze, weil sich der Sinai alsbald als sein eigentlichster Ort, als sein Thron auf Erden zu erkennen gab. Der Seir sodann kömmt als die östliche Gränze der Wüste in Betracht; das Gebirge Pharans als die nördliche. Es sind mit letzterem nicht die Et-Tihketten gemeint, welche sich nicht viel nördlicher als der Sinai nach dem

Aelanit. Golfe zu hinziehn, sondern die grossartig aus der Wüste aufsteigenden Gränzmauern der Azazimat, welche nördlich bis zur Südgränze Canaans hinanreichten. Letztere passen um so besser, als sie meistens aus weissglänzenden Kreidemassen bestehn, welche den glühenden Sonnenstrahl blendend zurückwerfen, Ritter XIV S. 1083 ff. לָמוֹ kann nur auf die in die Wüste ein-, der Gesetzgebung entgegen ziehenden Israeliten gehn. Sie stehn schon hier Mosen so lebendig vor der Seele, dass er von ihnen reden kann, ehe er sie noch genannt hat. — In dem 4ten Gliede deutet sich schon die Machtfülle an. — Die heiligen Myriaden sind die Engel, die schon Gen. 28, 12 als die himmlischen Diener, Gen. 32, 1. 2 als die Lager Gottes erscheinen, vergl. 1 reg. 22, 19: Jes. 6, 2: Hiob 1, 6: Ps. 29, 1: 103, 20: Dan. 7, 10. Heilige heissen sie auch Hiob 5, 1: 15, 15: Dan. 8, 13: Sach. 14, 5, die Versammlung der Heiligen Ps. 89, 6. 8, vergl. auch Mtth. 26, 53: Hebr. 12, 22. 23: Jud. 14: Apoc. 5, 11. „Von — nicht mit (Alex.) — den Myriaden“ kam er, wie sonst vom erhabenen Himmel. Auf den Ausgangsort kömmt es zunächst noch an und zwar auf eine recht lebendige Veranschaulichung der Art desselben. Er kam nicht, weil er der Diener und Verehrer, vergl. Ps. 29, 1: 103, 20, entbehrt hätte, sein Kommen war vielmehr in Wahrheit Herablassung, Selbsterniedrigung, und entsprach ganz dem nachherigen Kommen dessen, der, ob er wohl hätte mögen Freude haben, das Kreuz erduldete und der Schande nicht achtete, Hebr. 12, 2. Allerdings aber, wenn von, kam er auch mit den h. Myriaden. Seine Diener umgaben ihn natürlich da grade am meisten, wo er eine That that, wie die Begründung der Erlösungsanstalt auf Erden war, vergl. zu 4, 12. Nur da, wo er ist, ist der Himmel, ist ihr eigentlichster Aufenthalt. Die letzten Worte: „von seiner Rechten (sc. geht aus) ein Feuererguss ihnen“ werden, wie ungewiss auch die Etymologie von אֶשְׁדָּת seyn mag, auf's unzweideutigste durch Hab. 3, 4 erläutert: „Und Glanz ist gleich dem Sonnenlicht, Strahlen gehn von seiner Hand ihm aus.“ Vater und Justi, welch אֶשְׁדֹּת lesen und nach dem Arab. Starke deuten, D. Mich. und Geddes, die an אֶשֶׁד in der Bedeutung Erguss denken („zu seiner Rechten Wassergüsse“), Graf, der gar Lehne, Stütze deutelt und manche And. verdienen daher keine Berücksichtigung. Dass in אֶשְׁדָּת, אֵשׁ Feuer ein Grundelement sey, wird auch durch die alten Uebers. (Onk., Vulg., Pers., Saad. auch ἄγγελοι in der Alex. ist wahrscheinlich nur eine Deutung des Feuers; der Syrer ist unvollständig) be-

stätigt, nur dass sie fast zu schnell fertig דָּת für das erst später von Persien her bekannt gewordene Wort „Gesetz" halten, Dan. 2, 9. 13. 15: 6, 9. 13. 16: Esr. 7, 26 und besonders Esther 1, 19 ff., welches nur Nichtjuden vom göttlichen Gesetz gebrauchen, Esr. 7, 12. 21. 25. 26: Dan. 6, 6. Gegen die Erklärung: Gesetzesfeuer, oder auch Feuergesetz, *ignea lex*, die Cler. zu *ignis quasi edictum*, Hoffm. zu *ignis eos ducens*, de Wette zu „Feuer, ihnen zur Richtschnur" modificirt (mit Beziehung auf die Feuerseule), spricht schon der dadurch gewonnene Sinn selber. Böttcher (Proben S. 4) nimmt eine Zusammensetzung aus אֵשׁ und שֶׁרֶת oder שְׁדָה, *jaculatio*, von שָׁדָה an: Wurffeuer, Gesenius etwas modificirend aus אֵשׁ und דָּת (für יְרַת von יָרָה werfen). Ex. 19, 16 ist von Blitzen auf dem Sinai die Rede, welche öfter Gottes Pfeile heissen. Behält aber auch dieser Sinn etwas auffälliges, so dürfte man auch שָׁדָה, chaldäisch und syrisch שְׁדָא, in seiner andern Bedeutung. *effudit*, die es mit אָשַׁד gemeinsam hat, vergl. ثَدَى *rigavit*, zu Grunde legen. Also: Feuererguss. Welche Bedeutung der Feuererguss Gottes als Ausfluss seiner Energie sowohl drohlich wie auch erhebend für Israel hatte, ist zu 4, 11 hervorgehoben. Ebendeshalb aber, weil er als Ausfluss der Energie in Betracht kömmt, wird er zur Rechten, der Trägerin derselben in Beziehung gesetzt. לָמוֹ muss natürlich hier ebenso wie im zweiten Gliede auf die Israeliten bezogen werden.

In v. 3 tritt die Macht des Herrn noch ausdrücklicher heraus. „Ja einer, welcher die Völker schirmt, — all seine Heiligen sind in deiner Hand, Legen sich hinterwärts zu deinen Füssen, Erheben sich auf deine Worte." Jeder Versuch, ein Suff. im Verse auf Jemand anders als Jehovah zu beziehn, führt zu gezwungenen Deutungen. Die Suff. der zweiten Person sind schon darum von ihm zu verstehn, weil er fast durchweg der Angeredete ist. Die uns fast unerträglich dünkende Härte, dass der, von welchem in der dritten Person geredet wird, zugleich der angeredete seyn soll: „all seine Heiligen sind in deiner Hand", ist im Hebr. nicht ganz ohne Analogie, vergl. Ps. 49, 20. Man kann sie übrigens aber durch die Annahme heben, dass Moses zunächst unbestimmt redet: ja ein Schirmer der Völker, sc. ist vorhanden, und dass er sodann bestimmter fortfährt: du nämlich bist sowohl im Besitz der demselben nöthigen Organe, als du sie auch gebrauchst. Denn dies will offenbar das folgende: all seine Heiligen etc. sagen. Moses will hervorheben, dass der Gott der Völker, ja der gesammten

Menschheit eins ist mit Israels Gott, dass seine ganze Macht in Jehovahs Hand liegt, dass demnach auch Jehovah seinem Volk allen Völkern gegenüber Macht und Sicherheit zu verleihen, dass er ihm auch eine hohe Bestimmung für dieselben zu geben vermochte. חָבַב, ein ἀπ. λεγ., ist im Chald., Syr. und Arab. lieben. Die Grundbedeutung aber, die hier viel angemessener ist, ist hegen, bergen, schirmen; vergl. חֹב Schooss, Hiob 31, 33, und חבא Jes. 26, 20, נֶחְבָּא (sich bergen). עַמִּים sind hier ebensowenig wie irgendwo anders, cf. v. 17. 19 und 32, 8 die Stämme Israels (Onk., die Alex., der Pers. und mehrere Neuere). Nur auf solche Stellen hat man sich beachtenswerther Weise berufen können, die verheissenden Inhalts sind, die also nicht möglichst beschränkt, sondern möglichst volltönig genommen seyn wollen, Gen. 28, 3 und 48, 4. Israels Drang geht von Anfang an darauf hinaus, sich nicht blos zu Stämmen, sondern zu Völkern und Königen zu entfalten. Die Parallelst. Gen. 35, 11 giebt da den zuverlässigsten Commentar. Stellen, wie Iud. 5, 14 und Hos. 10, 4, wo עַמִּים, weil durch das Suff. der zweiten Person bestimmt, so viel ist als „deine Leute“, dürfen hier gar nicht herbeigezogen werden. קְדשָׁיו, seine, nicht der Israeliten, sondern des Schirmers Heilige, sind weder die Frommen Israels (Onk., Calv., Ad. Osiand., Cler., Rosenm., Maur.), noch auch die Israeliten im Allgemeinen (der Syr., Graf), sondern die Engel (Vater, Hoffm. u. A.), an die zu denken nach der Erwähnung der heiligen Myriaden um so näher liegt. — Der Sinn des Folgenden ist durch das enge Verhältniss gesichert, in welchem sowohl die Nomina, Hand, Fuss und Wort, als auch die Verben, seyn, sich legen und erheben stehn. Sie sind in Gottes Hand, legen sich ihm zu Füssen, erheben sich auf sein Wort. Das allgemeinere „sie sind in deiner Hand“, s. v. a. Macht, vergl. z. B. Ps. 31, 6. 16, zieht das Folgende als das speciellere nach sich. תֻּכּוּ (die Alex.: καὶ οὗτοι ὑπό σε εἰσι, Onk. ganz frei; die jüdischen Lexicographen: *conjunctus fuit*) erklären fast Alle mit Recht: sie werfen sich nieder, oder sind gelagert; vergl. وكى und das davon abgeleitete تكأة und תֹּךְ, Niederdrückung. לְרַגְלְ, sonst nicht einfach „zu Füssen“, sondern vielmehr „hinter Jemand her“, Gen. 30, 30: 1 Sam. 25, 42: Jes. 41, 2, besonders Hab. 3, 5, vergl. auch בְּרַגְלָ Iud. 5, 16, kann auch hier in diesem Sinn genommen werden. Sie werfen sich in der Art nieder, dass sie zugleich hinter ihn weichen, sein Angesicht scheuend, cf. Jes. 6, 2. Zu יִשָּׂא מִדַּבְּרֹתֶיךָ

ist nicht plötzlich Israel Subject — es empfing das Wort Gottes, sc. das Gesetz — dazu gehört aber auch nicht das folgende: deine Aussprüche empfing, ein Gesetz gab uns Moses (Alex., Cler., D. Mich. und Graf); מִן käme nicht zu seinem Rechte. Das Subject ist vielmehr noch dasselbe, wie vorher; der Sing. tritt für den Plur. um so leichter ein, als die קְדֹשִׁים von vornherein in eine Allheit zusammengeschlossen sind, oder auch, weil nur an den einen oder andern aus denselben gedacht ist. Gott ordnet sie nicht alle, sondern nur den, der grade nöthig ist, ab. Für נָשָׂא ist die intransitive Bedeutung: sich erheben „durch Hos. 13, 1 und Hab. 1, 3 gesichert" (Hitzig zu Nah. 1, 5), und ebenso auch durch Nah. 1, 5, abgesehn von Ps. 89, 10. So leicht wie Stimme, ergänzt sich auch das Haupt oder dergl. zu diesem Verbum als Object. Nach dieser Auffassung ist dann מִן einfach das מִן *causae:* „auf deine Worte" (Befehle). Für דַּבְּרֹת ist ein Sing. דַּבְּרָה vorauszusetzen.

V. 4 und 5. Dieser herrliche und gewaltige Gott, der mit seinem Wort unzählige Schaaren heiliger, treu ergebener Diener regiert, ist zu Israel in ein so enges Verhältniss getreten, dass er sein König geworden ist. In v. 4 das Wie, und in v. 5 das Das. v. 4. „Ein Gesetz verordnete uns Moseh, einen Besitz der Gemeinde Jacob." v. 5. „So kam auf in Jeschurun ein König, da sich versammelten die Häupter des Volks, zu Haufe die Stämme Israels." In dem unbestimmten: ein Gesetz, ein König liegt etwas feierliches. Nicht blos das bestimmte Gesetz und den bestimmten König erhielten sie, sondern Gesetz und König überhaupt. Zu Grunde liegt, dass es sonst kein Gesetz und keinen König giebt. Wessen Gesetz und was für ein König gemeint sey, kann, wenn irgend ein Zusammenhang mit den beiden vorhergehenden Versen bestehn, ja wenn das Vorige nicht gänzlich überflüssig seyn soll, nicht zweifelhaft seyn; das Gesetz muss das des Herrn, der König muss er selber seyn. Statt Mosen sagen zu lassen: ein Gesetz gab der Herr ihnen durch mich, zieht der Redactor in freudig dankbarer Stimmung das subjective: ein Gesetz gab uns Moseh, auch deshalb vor, weil er für solche schreibt, die ihm immerdar in nicht weniger freudig dankbarer Stimmung also nachsprechen sollten. Der Zusatz: „einen Besitz, s. v. a. ein Gut, der Gemeinde Jacobs" hebt daher auch die Kostbarkeit des Gesetzes noch eigens heraus, cf. Röm. 3, 2. Auch dies zweite Object passt zu צִוָּה sehr wohl, sofern die Bedeutung desselben

nicht sowohl befehlen, als verordnen ist. — Das Königsverhältniss drückt alles das, was das Volk an seinem Gott hat, am bündigsten aus. Als König hält er nicht blos die Ordnung aufrecht, obwohl er auch dadurch recht eigentlich Heil und Leben begründet, gewährt er vielmehr auch Wohlstand, Schutz und Sicherheit, ja Macht und Glanz. Schon Ex. 19, 6 deutet er durch das herrliche Wort: ihr seyd mir ein Königthum von Priestern, indirect sein Königseyn an, vergl. auch Iud. 8, 23 und 1 Sam. 8, 7, ausdrücklich aber wird es Ps. 5, 3: 10, 16: 24, 7: 29, 10: 47, 8: Jes. 33, 22: 43, 15: 44, 6: Zeph. 3, 15: Mal. 1, 14 ausgesprochen. Der Zusatz: „da sich versammelten die Häupter des Volks“, macht auf die Bereitwilligkeit von seiten Israels aufmerksam, wie sie sich in dem Hinantreten zum Sinai Ex. 19, 7. 17, und nachher in Worten Ex. 20, 16: 24, 3: Deut. 5, 24 andeutete, also auf ein Factum, das immerdar im Gedächtniss zu behalten sich wohl verlohnte.

V. 6—25.

V. 6. „Es lebe Ruben und sterbe nicht, Und seine Männer seyen geringer Zahl.“ Ruben, auf welchen von dem herrlichen, himmlischen Könige Israels der erste und vorzüglichste Segen überströmen sollte, soll nach Jacobs Wort, Gen. 49, 4, welches nicht geringen Unwillen verräth, keinen Vorzug haben. Moses hat nach Dathans und Abirams Verhalten in der Wüste Num. 16, 1 ff. nur Veranlassung, jenes Wort, wenn auch in der mildesten Form, von Neuem zu bekräftigen. So setzt er dem Wunsche dauernder Existenz statt irgend einer auszeichnenden Theilnahme an den Bestimmungen des Volkes Gottes vielmehr eine Beschränkung bei, bei welcher die Erlangung der Hegemonie am entschiedensten unmöglich seyn musste. Er thut es aber gleich voran, um, wenn er nun Juda das höchste zuspricht, desto verständlicher zu seyn. Hätte man den segnenden Moses zu dem segnenden Jacob in's rechte Verhältniss gesetzt, so würde man nicht versucht gewesen seyn, den Worten einen Sinn aufzudrängen, den sie nicht haben können. Die Negation וְאַל dürfte nur dann mit Vatabl., Hoffm., Rosenm., Maur., Baumg., Graf, auf den letzten Satz mitbezogen werden — und nicht seyen seiner Männer wenige — wenn sie statt vor dem untergeordneten Zusatze, von vornherein bedeutungsvoll an der Spitze des Ganzen stände, vergl. 7, 25: 24, 15: Lev. 19, 12: Num. 16, 14: 1 Sam. 2, 3 et al. und Ew. §. 351[a]. מִסְפָּר mit der Alex., Dathe, Herder,

Justi „grosse Zahl" zu deuten, ist sprachwidrig, vergl. Gen. 34, 30: Ps. 105, 12 mit Deut. 26, 5, ebenso Jer. 44, 28: Ez. 12, 16. Soll sich der hineingelegte Sinn: nicht seyen seiner Männer wenige, aus der spätern Zeit erklären, wo Ruben angeblich gering an Zahl geworden sey, so ist die Erfüllung des wahren Sinns dadurch gegeben, dass Ruben immerhin auch in der prophetischen Zeit noch fortexistirte. Daraus, dass sein Geschlecht 1 Par. 5, 4 nur in der einen Linie des Joel fortgeführt wird, ist bei der äusserlich keineswegs vollständigen Genealogie nicht sicher zu schliessen, dass die andern Linien ausgestorben seyen. Jedenfalls aber war selbst die eine Familie des Bela, des einen Sprösslings von Joel, stark genug, für ihren Heerdenreichthum den Landstrich durch die Wüste bis zum Euphrat hin einzunehmen, 1 Par. 5, 7—9.

Simeon, der schon nach Jacobs Ausspruch Gen. 49 für seine Eigenthümlichkeit keine Berechtigung und daher auch keine besondere Aufgabe hatte, war hier um so mehr zu übergehn, als er theils eine Wiederholung des Strafurtheils nicht nöthig gemacht hatte, theils aber auch in den Uebrigen einigermaassen zugleich mitbedacht wurde. Unter sie nach Gen. 49, 7 zerstreut und einer eigenthümlichen Aufgabe entbehrend, nahm er an ihrem Geschick und ihrer Aufgabe, so weit es anging, Theil. Schon Iud. 1, 3. 17 schloss er sich bei der Eroberung des südlichen Palästina's hülfreich an Judah an. Verfehlt war es demnach, wenn Simeon in einigen Handschr. der Alex. zum Subject der zweiten Hälfte des vorigen v. gemacht wurde; verfehlt aber auch, wenn man die Weglassung desselben aus späteren Verhältnissen zu erklären suchte. Hatte er auch statt eines eigentlichen Stammgebiets nur einzelne Städte, die in Judah lagen, Jos. 19, 2, 8: 1 Par. 4, 28—33, war er auch nicht zahlreich wie Judah, 1 Par. 4, 27, von einer Abnahme oder gar einem Verschwinden des Stammes findet sich keine Spur. Nach 1 Par. 4, 38 wurden noch im achten Iahrh. 13 Fürsten mit ihren Geschlechtern namentlich verzeichnet, „indem das Haus ihrer Väter auseinander gegangen war zur Menge". — und um neue Weide zu suchen für ihre Heerden, machten sie im Süden Eroberungen bis über die Arabah hinaus und nach Seir hinein, cf. l. c. Blos wegen des engeren Verhältnisses zu Judah aber würde ein Späterer schwerlich die geheiligte 12 Zahl der Stämme (cf. 1 reg. 18, 31) verletzt haben.

V. 7. „Und dies zu Judah und er sprach: Höre Herr die Stimme Juda's, Und zu [illegible] [illegible]lke bringe

ihn; Mit seinen Händen streitet er ihm, Und Hülfe gegen seine Widersacher sey du.“ Mit diesem so inhaltsreichen Segen über Judah, der, was Ruben gehört hätte, ihm vindicirte, verhält es sich sowohl in Betreff der Kürze als auch des Characters ähnlich wie mit dem Segen Noahs über Sem. Hier wie dort fast nur Andeutung, — das höchste und grösste kann so oft dem äussern Umfang nach das kleinste seyn, — hier wie dort vor allem eine Herbeiziehung Jehovahs. Der Leib darf nicht des Hauptes, das Volk nicht des Königs entbehren; und der unsichtbare König (v. 5) will seinen sichtbaren Vertreter haben, cf. S. 51, Judah daher vor dem früher geborenen Levi berücksichtigt seyn. Schon Jacob Gen. 49, 8 ff. hat Judah zum Träger königlicher Thätigkeit und Würde bestimmt; der Gedanke an Juda's Fürstenwürde ist auch in der Mosaischen Zeit durchaus lebendig geblieben; vergl. Num. 2, wo er an der Vorderseite lagert, Num. 7, wo sein Stammhaupt Nachschon bei der Darbringung der Gaben den übrigen Stammältesten vorangeht, und Num. 10, 14, wo er beim Aufbruch vom Sinai den Zug eröffnet, vergl. Hengstenb. Christ. I S. 88 ff. Diejenigen Auffassungen, die nichts oder zu wenig von Juda's Königthum angedeutet finden, — nachdem Juda als der Vorkämpfer der Uebrigen zu auswärtigen Kriegen ausgezogen, möge ihn der Herr zu Israel zurückführen (Onk., Hengstenb. Christ. I S. 91), oder, Gott möge ihn aus dem Exil wieder in's Land (Hoffmann) oder nach der Trennung des Reichs wieder zu den übrigen Stämmen (Graf) zurückgelangen lassen, — sind deshalb verwerflich, weil sie dem „bringen“ unwillkührlich ein „zurückbringen substituiren, die Beziehung auf Gen. 49, die hier sonst überall stattfindet, verwischen und die Voranstellung Juda's vor Levi nicht genügend erklären. Das: „bringe ihn zu seinem Volk“ kann nur heissen: gieb ihm das Volk ein, welches ihm deiner Bestimmung gemäss gehört. Juda ist als der königliche Stamm, die übrigen Stämme sind als sein Volk gedacht, noch aber muss er zu seinem Volk gebracht, d. i. zu ihrem König eingesetzt werden. Schon Luth. erklärt richtig: und mache ihn zum Regenten in seinem Volk. Die alte Erklärung des Onk. geht von der richtigen Erkenntniss aus, dass das folgende: mit seinen Händen streitet er für dasselbe, sc. Volk, mit dem Vorhergehenden eng zu verbinden sey. Nur fasst sie das Verhältniss nicht tief genug. Der tapfere Kampf Juda's für seine Brüder ist es, was sein Königwerden über dieselben ermöglicht, ja nach sich zieht. Weil er Schutz und Sieg verleiht, sammeln sie sich unter

sein Panier. Schon Gen. 49, 8 bildet das: deine Hand im Nacken deiner Feinde, die Grundlage für das: es huldigen dir die Söhne deines Vaters.

V. 8—11. Dem königlichen Regiment muss sich im Volke Gottes vor allem die priesterliche Thätigkeit beigesellen. Moses gedenkt in v. 8 und 9 zunächst des hohen, in v. 10 und 11 des gewöhnlichen Priesterthums. v. 8. „Und in Betreff Levi's sprach er: Deine Thummim und Urim deinem frommen Mann, welchen du versucht hast in Massah, bekämpft hast am Haderwasser!" Die ersten Worte sind ein bittender Ausruf, an Gott gerichtet. Die Urim und Thummim — die Umstellung findet sich nur hier, Urim allein steht Num. 27, 21: 1 Sam. 28, 6, — sind, wenn für den Herrn gleichsam die Erinnerung, cf. Ex. 28, 29, dass er dem Hohenpriester bei schwierigen Rechtsfragen Erleuchtung und Unsträflichkeit gewähren soll, so für Israel ein Unterpfand, dass er beides gewähren wird; sie deuten zunächst jedenfalls das Amt nach seiten des Gerichts hin an, vergl. zu 17, 9, wie schon aus der Bezeichnung des Choschen, des hohenpriesterlichen Brustschildes, in oder an welches sie gethan wurden, als חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט Ex. 28, 15. 29. 30, dann aus Num. 27, 21: 1 Sam. 28, 6. 15: Esr. 2, 63 und Neh. 7, 65 erhellt, wenn sie dann auch die Insignie der hohenpriesterlichen Würde im Ganzen seyn sollten. Verwandt ist die egyptische ἀλήθεια — egyptisch *ma*, mit dem Artik. *tma* (תֻּמִּים) — welche der Vorstand des Gerichts in der Gestalt eines ἄγαλμα an goldener Kette am Halse trug, vergl. Hengstenb. die Bücher Mosis S. 156, — und im Uebrigen Bähr II S. 164, Ewald Alterth. S. 308 ff., Saalschütz, Archäol. II S. 362, Keil. Arch. I S. 169, Knobel zu Ex. 28, 30. Zu לְאִישׁ, was in Prosa den Artik. haben würde, tritt חֲסִידֶךָ als Apposit. = der dein Frommer ist. Der Mann ist keineswegs Ahron, sondern Levi; es ist hier ebensogut wie in den übrigen Aussprüchen der ganze Stamm in's Auge gefasst, wie sehr bestimmt aus v. 9 erhellt. In seinem Haupte wird in der That der ganze Stamm mit der hohenpriesterlichen und priesterlichen Würde beehrt, vergl. S. 66 und zu 18, 1. 2. Warum derselbe im Unterschied von Simeon, dem er von Jacob gleichgestellt, theilweis gleichstehn muss, so hoch auszuzeichnen sey, deutet Moses schon durch חָסִיד, dann durch die Ausführung dieses Prädicats im Folgenden an. Dass die Grundbedeutung von חָסִיד nicht die passive „der Gnade theilhaftig" (Hupf. zu Ps. 4, 4) sey, sondern die active, liebeübend, die der Form Katil nicht selten eignet, ist

Jer. 3, 12: Ps. 145, 17, wo es von Gott gebraucht wird, dann auch Ps. 12, 2: 18, 26: 43, 1: Mich. 7, 2 evident, und wird dadurch, dass es als Würdename mit עֶבֶד יְהוָה parallel steht, Ps. 50, 5: 79, 2 nur noch gewisser. Zunächst deutet sich in der Ausführung: „welchen du versuchtest in Massa, bekämpftest am Haderwasser.“ nur an: welchen du in eine harte Schule nahmst und tief demüthigtest. Dass nicht schon eine Bewährung Levi's gemeint ist, erhellt aus der Erwähnung der Haderwasser. Aber auch so schon ist der Satz motivirend genug. Wen der Herr in eine harte Schule nimmt, den pflegt er zu einem sonderlichen Amte bestimmt zu haben, wen er tief demüthigt, den pflegt er erhöhen zu wollen. So bestimmt, wie מַסָּה auf Ex. 17, 1 ff. zurückweist, ebenso bestimmt מֵי מְרִיבָה auf Num. 20, 2 ff. Neben מַסָּה als gleichbedeutend findet sich nur das blosse מְרִיבָה Ex. 17, 7: auch Ps. 95, 8; מֵי מְרִיבָה, obwohl es nicht ein eigentliches Nomen propr. wurde, vergl. Hengstenb. II S. 379, geht auch Ps. 106, 32 auf die zweite Begebenheit, die sich bei Kades im 40sten Jahre zutrug, vergl. auch 32, 51 und Num. 27, 14. An keinem der beiden Orte war es der Herr unmittelbar, der Levi hadernd versuchte: es war zunächst das Volk. Aber vermittelst des Volkes doch natürlich Er. Seine Absicht lag zu klar zu Tage; es kam ihm darauf an, die Häupter Levi's auf die Probe zu stellen, zur Entscheidung zu bringen, zu üben und zu stählen, kurz zu versuchen, wie es hier treffend ausgedrückt ist. Was er vermittelst des Wassermangels am Volke begann, vergl. 8, 2 und Ps. 81, 8, setzte er vermittelst des murrenden Volks an den Häuptern Levi's fort, grade so wie die Kinder Israel den versucherischen Hader, den sie zunächst gegen Moseh und Ahron erhoben, damit dann auch gegen den Herrn selber richteten, cf. Ex. 17, 7. Levi im Ganzen darf Moses deshalb als versucht bezeichnen, weil er, wenn seine Häupter, auch im Ganzen gedehmüthigt wurde. Ihre Ehre und Stellung hing mit derjenigen ihrer Häupter zu genau zusammen. Uebrigens war, wie aus Ex. 17, 2: „gebet uns“ erhellt, Ahron auch bei Massah schon mit angegriffen; bei Kades wird er von vornherein ausdrücklich mit erwähnt. Beide Wasserprüfungen hebt Moses wohl deshalb hervor, weil sie sich in ihrer Correlation am besten eigneten, den Anfang und das Ende, und damit die ganze Summa der Versuchungen zu repräsentiren.

In v. 9 tritt dann aber auch der wirkliche Erweis der Frömmigkeit hinzu: „Der da spricht zu seinem Vater und seiner

Mutter: ich sah ihn nicht, und seine Brüder nicht erkannte, und seinen Sohn nicht kennen wollte, vielmehr beobachteten sie deine Rede und bewahrten deinen Bund." הָאֹמֵר präsentisch: der da sagt, weil das einmalige Thun nur die Aeusserung einer andauernden Gesinnung war. Moses sieht nicht auf Lev. 21, 11 zurück (Vat., Hoffm.), was weder in den Zusammenhang, noch zum ganzen Stamme passt, sondern auf Ex. 32, 26—29, wo die Leviten im Ganzen, und Num. 25, 8, wo ihr Vertreter Pineas an den Mitisraeliten, die so oft Brüder heissen, die, wenn älter, auch als Väter bezeichnet werden können, ohne Ansehn der Person die wohl verdiente und von Moseh oder Gott zuerkannte Strafe vollstreckten, also die für ihr Lehramt nöthige Rücksichtslosigkeit und den Gott über alles setzenden Eifer sehr energisch bewiesen. Allerdings mögen dieselben wohl schon in Egypten vor den Uebrigen Gottergebenheit bewiesen, und dem Eifer, der ihren Stammvater beseelte, Gen. 34, eine bessere Richtung gegeben haben: die eigentliche Grundlage für ihre Aussonderung bildete dennoch ihr Verhalten Ex. 32, 26—29, und das Siegel drückte Pinehas That darauf. Da die wahre Gerechtigkeit blind ist, so werden die Verben ראה etc. am bessten in ihrer ersten Bedeutung genommen.

V. 10. „Lehren mögen sie deine Rechte Jacob und dein Gesetz Israel, mögen Rauchwerk bringen in deine Nase und Ganzopfer auf deinen Altar." An das hohepriesterliche Amt schliesst sich hier das gewöhnliche priesterliche, und zwar nach seinen beiden Seiten. Ueber den Lehrberuf vergl. zu 17, 9. Vom Opferamte hebt das erste Glied den Dienst im Heiligen, das zweite denjenigen im Vorhof hervor. Vergl. in Betreff des Rauchopfers Ex. 30, 7. 8. Die Nase kommt für dasselbe als Sitz nicht blos der Empfindung, sondern auch des zu beschwichtigenden Zorns, vergl. zu 32, 22 in Betracht. כָּלִיל, der andere Name für das Brandopfer, Lev. 6, 15. 16, repräsentirt als Bezeichnung des Haupt- und Grundopfers, vergl. zu 12, 6 die blutigen Opfer überhaupt. — Mit der Thätigkeit an sich ist aber noch wenig gewonnen. Sie bedarf nach ihren beiden Seiten des besonderen göttlichen Segens, bedarf auch des göttlichen Schutzes.

V. 11. „Segne Herr sein Vermögen, und das Thun seiner Hände lass dir wohlgefallen; zerschlage an den Hüften die sich gegen ihn Erhebenden, und seine Hasser, dass sie sich nicht erheben." חַיִל bezieht man am bessten auf das Vermögen, das zum Richten, Ex. 18, 21. 25

und Ordnen, Gen. 47, 6 gehört, das zweite Glied wegen חֶרְצָה, cf. Lev. 22, 23. 27: 7, 18: 19, 7 et al. auf die Darbringung der Opfer. Unter den sich Erhebenden und Hassern sind nicht allein Neider wie Korah, Num. 16, 1 ff., sondern noch mehr Widerspenstige, die sich der Rechtsauslegung nicht fügen wollen, cf. 17, 12, zu verstehn. מָתְנַיִם ist Accus. der nähern Bestimmung, vergl. Ew. 281^{c}: Ps. 3, 8. מִן hat hier vor dem Verbo fin. יְקוּמוּן dieselbe Bedeutung, wie sonst nur vor dem Infin., z. B. Gen. 31, 29: Sach. 7, 12. David hat es bei der Nachbildung 2 Sam. 22, 39 nicht mit aufgenommen. יְקוּמוּן dürfte übrigens in demselben Sinn zu nehmen seyn, wie קָמָיו: es entsteht dann ein schöner Gegensatz. Die sich schon erhoben haben, möge der Herr schlagen, die sich erheben wollen, ebenfalls, damit sie es gar nicht erst thun.

V. 12. „Von Benjamin sprach er: der Geliebte des Herrn, er wohne sicher auf ihm, zur Deckung bereit auf ihm immerdar, und zwischen seinen Schultern wohne er.“ Neben dem priesterlichen Verwalter muss es auch einen ritterlichen Hüter der Heiligthümer geben. Von Natur kriegerisch, wie schon Jacob Gen. 49, 27 hervorgehoben, und vom Herrn gesichert, eignet sich vor den übrigen, — vergl. die Einl. zum Cap. — Benjamin, es zu seyn. Benjamin muss schon, um mit Recht Glückssohn zu heissen, Gen. 35, 18, ebensosehr wie von seinem Vater, Gen. 44, 20, von Jehovah geliebt seyn. Der Geliebte Jehovahs heisst er aber um so angemessener, als er als der bei ihm sicher wohnende gefasst wird. Dass auch das übrige Israel der Geliebte des Herrn ist, Jer. 11, 15: Ps. 60, 7 und bei ihm sicher wohnt, v. 28, ist dadurch nicht aus-, sondern eingeschlossen. Zu äusserlich deutet man das erste עָלָיו, was trotz der Alex., des Sam. und Syr. durch die Targume gesichert ist, gewöhnlich ohne Weiteres darauf, dass Benjamin beim Tempel wohnen sollte. Ganz abgesehn davon, ob dieser Umstand wirklich geeignet war, die Erfüllung des Worts auch äusserlich zu Tage treten zu lassen: עָלָיו widerstrebt. על bei עָמַד im Sinn von Dienen, ist hier, wo es sich um etwas ganz anderes handelt, nicht herbeizuziehn. Der Sinn kann nur seyn, dass der Herr selbst, nach dem Vorhergehenden auch vermittelst des Königthums und Priesterstandes, der eigentliche Grund und Boden, das Lebenselement Benjamins seyn solle, ihn tragend, wie ein Adler seine Jungen 32, 11, oder wie ein Vater seinen Sohn 1, 29. Diese enge Gottesgemeinschaft legt er demselben aber nur des-

halb vor den übrigen bei, weil er ihm nur auf sie hin seinen Beruf zusprechen kann. Die Wiederholung von עָלָיו hebt ausdrücklich hervor, dass er nur auf ihm, auf dem Herrn, sc. sicher wohnend, nur durch seine Kraft zu sichern vermöge, cf. Ps. 7, 11. חֹפֵף ist nach חָפָה, חָפָא und حف deckend, sichernd. Die Wiederholung des: „und er wohne sicher" etc. ist, da davon alles abhängt, nur natürlich. בֵּין כְּתֵפָיו, was die Sicherheit noch mehr veranschaulicht, als das einfache עָלָיו — eigentlich zwischen den beiden Schultererhebungen, dann auf dem Rücken, 1 Sam. 17, 6 — spielt wohl auf das bergige Land Canaans an, dessen Schulter, Jos. 15, 8. 10. 11: 18, 12ff. nachher wirklich besonders Benjamin zu Theil wurde. Des Landes Schulter sollen Benjamin seyn, wie des Herrn Schulter; in den erstern soll er stets die letztern sehn. שָׁכֵן für שָׁכַן nur noch v. 20 und Iud. 5, 17. — So nahe die hier gegebene Erklärung liegt, und so einfach sie ist, — sie findet sich schon bei Calvin und zwar mit dem Zusatz: *alii contrarium sensum eliciunt, Deum habitaturum super humeros Benjamin: sed nimis violenter,* — so wichen doch schon die alten Uebers., mit einem Seitenblick auf die nachherige Geschichte, und nicht ohne das Interesse, hier eine möglichst specielle Weissagung zu finden, — dieselbe Erscheinung wiederholt sich in v. 21 und 23 — von ihr ab, und die meisten neueren Erklärer folgten, Viele von demselben Interesse beherrscht, Andere nicht ohne den hineingetragenen Sinn historisirend zu benutzen. So selbstverständlich es auch ist, dass das Particip חֹפֵף auf das Subject des Vorhergehenden, also auf Benjamin geht, und dass zu Wohnen im letzten Gliede derselbe Subject ist, der es im ersten war; — im Hinblick darauf, dass Gott seine Wohnung auf Benjamins Gebiet erhielt, will man dennoch zu חֹפֵף und dem Folgenden Gott zum Subject machen, und das zweite עָלָיו aus seinem engen Verhältniss zum ersten herausreissen. „Gott schütze über ihm, s. v. a. ihn, und wohne" etc. Allein 1) wird es nirgends im A. T. so angesehn, wie es hier angesehn seyn müsste, als wenn der Herr durch sein Verhältniss zu Jerusalem Benjamin eine Wohlthat hätte erweisen wollen. Im Gegentheil heisst es Ps. 78, 68: „Und er erwählte den Stamm Judah, den Berg Zion, welchen er liebte, und erbaute gleich hohen Bergen sein Heiligthum." Jerusalem hatte, wenn auch dem Stamm Benjamin als Gränzstadt zugewiesen, Jos. 18, 16. 17: 15, 7. 8, dennoch von Anfang an zu Judah ein näheres Verhältniss gehabt: die Vertreibung der Jebusiter wird Jos. 15, 63 mit als eine Aufgabe

Juda's bezeichnet. Die Judäer erobern Iud. 1, 8 wirklich die Unterstadt und wohnen zweifelsohne ebensogut darin, wie die Benjaminiten, Iud. 1, 21. Wo sie als Stadt des Heiligthums in Betracht kam, wurde sie um so natürlicher zu Judah in Beziehung gesetzt, als sie diese Würde nur um Davids willen erlangt hatte. 2) Der Tempel lag, wenn auch wirklich in Benjamin, so doch nicht בֵּין כְּתֵפָיו, sondern, weil scharf auf der Gränze Jos. 15, 7. 8: 18, 16. 17, höchstens בְּכָתֵף, Jos. 15, 8. 10. 11: 18, 12 ff., vergl. auch Jes. 11, 14. 3) Die Ausdrucksweise: Gott möge auf den Schultern Benjamins wohnen, hätte unter allen Umständen etwas Unpassendes; er erschiene als der schwächere, der kleine Benjamin als der stärkere. 4) Es ist nicht annehmbar, dass ein und derselbe *uno tenore* als der wohnende und als der bewohnte, als der höhere und doch wieder niedrigere gedacht seyn sollte. 5) Es ginge die Beziehung auf den Segen Jacobs, die sich in den übrigen Sprüchen überall aufdrängt, auf die Wolfsnatur Benjamins, gänzlich verloren: und statt von seiner Bestimmung, wäre nur von seinem Glück die Rede.

V. 13 — 17. Dass die erste der Aufgaben nach aussen hin, das Volk Gottes für die Welt bis an die Enden der Erde furchtbar zu machen, Joseph ertheilt wird, geschieht deshalb, weil derselbe schon im Segen Jacobs, dann aber auch in der Geschichte neben Judah sichtlich die grösste Kraft repräsentirte, cf. 1 Par. 5, 1. 2. Hatte ihn Jacob als einen jungen Fruchtbaum dargestellt, der in einem reichgesegneten Lande wurzelt, und dann als stark genug bezeichnet, den Pfeilen seiner Feinde zu begegnen, so nimmt Moses diese beiden Momente, wenn auch in andern Bildern wieder auf. Er spricht ihm zunächst ein reichgesegnetes fettes Land zu, v. 13—16, um ihm dann in demselben die Furchtbarkeit eines wohlgenährten, kräftigen Stiers wünschen zu können, v. 17. Das enge Verhältniss beider Theile liegt so sehr auf der Hand, dass es nicht der Mühe werth ist, die Ansicht Diestels und Grafs, der erste sey fast ganz unächt, zu widerlegen. — v. 13. „Und von Joseph sprach er: gesegnet vom Herrn sey sein Land mit der Kostbarkeit der Himmel, mit dem Thau, und mit der Fluth, die drunten ruht." v. 14. „Und mit der Kostbarkeit der Erzeugnisse der Sonne, und mit der Kostbarkeit des Triebes der Monate." v. 15. „Und mit dem von dem Gipfel der Berge der Urzeit, und mit der Kostbarkeit der ewigen Hügel." v. 16. „Und mit der Kostbarkeit des Landes und seiner Fülle,

und zwar durch das Wohlgefallen des den Dornstrauch Bewohnenden. Kommen möge es auf das Haupt Josephs und auf den Scheitel des Edlen seiner Brüder!" v. 13. מְבֹרֶכֶת mit folg. Genit., s. v. a. gesegnet von, vergl. Ew. §. 288[b] und Gen. 24, 31: 26, 29 et al., und מִן, s. v. a. mit, cf. Prov. 12, 14: 13, 2: Ps. 104, 13. מֶגֶד nach dem Arab. und מִגְדָּנוֹת Gen. 24, 53 Kostbarkeit, cf. Cant. 4, 13. 16. תְּהוֹם wie 8, 7. — v. 14. גֶּרֶשׁ, ein ἁπ. λεγ. von גָּרַשׁ treiben. Die Erzeugnisse der Sonne und der Trieb der Monate ist aber offenbar nur ein Hendiadüoin; ein wirklicher Unterschied lässt sich zwischen beiden ohne Künstelei nicht fixiren. — v. 15. מֵרֹאשׁ s. v. a. mit dem von dem Haupt. An allen Erzeugnissen fruchtbar kann ein Land erst dann sein, wenn es bergig ist, daher auch schon Jacob Gen. 49, 26 die Lieblichkeit der ewigen Hügel in Josephs Segen mit eingeschlossen hat. In der That wurde sowohl Ephraim als auch besonders Manasse, der an den Antilibanon gränzte, ein besonders bergiges Land zu Theil; der Libanon aber zeichnete sich auch durch seinen Wein aus, Hos. 14, 8. Berge der Urzeit — קֶדֶם wie v. 27 — und Ewigkeit, wegen des zu 32, 4 besprochenen Eindrucks. — v. 16. אֶרֶץ וּמְלֹאָהּ, cf. Ps. 24, 1: 98, 7: Jes. 34, 1 et al. kann nicht im Unterschied von den Bergen auf das ebene Ackerland, ebensowenig aber auf die Thiere beschränkt werden. Moses will zusammenfassend auch alles das mit einbegreifen, was er etwa noch nicht genannt haben sollte. Das folgende Glied: וּרְצוֹן וְג muss schon um der Symmetrie willen mit Onk., Jon., Saad., den jüd. Erklärern, Gaab, Herder, Justi, Hoffm., Rosenm. u. A. zum Vorigen gezogen werden. Zum Folgenden passt es zudem nicht recht. Nicht das Wohlgefallen selbst, was in Gott ist, sondern die dadurch gewährte Freude, Jes. 35, 10: 51, 11, besonders die dadurch gewährten Segnungen, namentlich die an den Hügeln entlang erblühenden, umkränzen die Häupter des Volks, cf. Gen. 49, 26. Allerdings ist nicht מִן davor zu suppliren; es würde hier ebensogut gesetzt seyn, wie so oft vorher; zudem ist רְצוֹן dem bisher Aufgezählten zu wenig gleichartig. וּרְצוֹן ist Accus. der nähern Bestimmung oder instr., wie z. B. וַהֲדָרְךָ Ps. 45, 5: „und zwar durch das Wohlgefallen"; so entspricht es genau den Aussagen Gen. 49, 24. 25. שֹׁכְנִי vor סְנֶה hat das verbindende Jod, wie Jer. 49, 16: Micha 7, 14, vergl. Ew. §. 211[b]. Das Part. steht, weil das Wohnen Gottes, cf. Ex. 3, 2 dem Wesen nach

fortdauert: nur als fortdauerndes kommt es hier in Betracht; als solches ist es aber sehr significant. Wohlgefallen kann der Herr nur deshalb an Joseph haben, weil er immerdar den Dornbusch bewohnt; aber so kann er es sicher. Es deutet sich seine Herablassung an, seine Art, die Knechtsgestalt zu suchen. Es liegt aber auch die Mahnung darin, ihn wegen seiner Knechtsgestalt nicht zu verachten. Arm und dennoch reich, an sich ohne Gestalt, für die Seinigen aber die grössten Segnungen ausstrahlend, so ist der den Dornbusch Bewohnende. Im Grunde erscheint er doch nur deshalb arm, weil die Seinigen, die er zu seiner Wohnung erwählt, es sind. Sie sind der Dornbusch. Und dass er sie nicht verzehrt, dass er sie nur durchleuchtet, verklärt und vergöttlicht, ist nicht seine Ohnmacht, sondern seine Gnade, ist seine grösste Herrlichkeit. Die kurze Bezeichnung hebt die Art Gottes im Verhältniss zu seiner Kirche durch alle Zeitläufte hin in der treffendsten Weise hervor. — Zum Folgenden ergänzt sich als Subject ein „es“, sc. all das Kostbare. תָּבוֹאתָה, womit תְּבוֹאֶתְךָ Hiob 22, 21 und תָּבֹאתִי 1 Sam. 25, 34 zu vergl., hat ein zu ת verhärtetes ה parag., verbunden mit einer zweiten parag. Endung, vergl. Ew. §. 191[c] und 228[c]. Die Bezeichnung Josephs als des Nasirs seiner Brüder (unter seinen Brüdern) hier und Gen. 49, 26 will nicht direct seine Tugend (Hier., Saad., Luth.) hervorheben, — dass נָזִיר nach der sittlichen Seite hin gebräuchlich geworden wäre, ist nicht anzunehmen; — auch nicht seine Macht und Hoheit an sich (Alex., Ps. Jonath.), wozu sie sich eben so wenig eignet, sondern die Achtung, cf. thr. 4, 7, deren er sich von seinem Stammvater her erfreute. Der נָזִיר als der Ausgesonderte, von נָזַר *separavit*, der dem Herrn zu Ehren so wohl dem Weingenuss aller Art absagte, als auch jegliche Verunreinigung durch Todte, seyen es auch die Eltern oder Geschwister, vermied, cf. Num. c. 6, wurde naturgemäss während seiner Weihezeit als etwas Besseres angesehn, und erfreute sich besonderer Rücksichten. Allerdings aber wird der Grund: geachtet, weil Gott geweiht, wird auch das lange Haar des Nasiraeers mit in Betracht kommen, um so mehr, da sowohl Gen. 49 als auch hier ausdrücklich der Scheitel hervorgehoben ist. Durch den Kranz von Segnungen auf dem gottgeweihten Haupthaar des Nasiraeers drückt sich, sofern das Haar das äussere Zeichen seiner Weihe ist, und gradezu selber נֵזֶר אֱלֹהָיו Num. 6, 7 heisst, der schöne Gedanke aus, dass die Segnungen von oben ein Trachten nach

droben zu ihrer guten Grundlage haben. Um so besser schliesst sich daran in v. 17 das Thun, die Mission Josephs an.

In v. 17 folgt die Hauptsache. „Der Erstgeborne seiner Stiere, Majestät sey ihm, und Büffelhörner seyen seine Hörner; er stosse mit ihnen die Völker zumal, die Enden der Erde; und das seyen die Myriaden Ephraims und das die Tausende Manasse's." Wenn es Joseph im Ganzen nicht an Stieren, d. i. an Starken und Gefährlichen fehlt, cf. אַבִּירִים Ps. 22, 13: 50, 13 und 68, 31 — die Vergleichung ist dieselbe wie Ez. 39, 18 und Jes. 34, 7, ja schon Gen. 49, 6; שׁוֹר collectivisch wie 15, 19: Gen. 32, 6: Num. 18, 15. 17: Jos. 7, 24 et al. — so soll der erstgeborne derselben, d. i. der grösste und mächtigste (Onk. der Oberste seiner Söhne) auch nicht der Majestät ermangeln, die er bedarf, um seine Bestimmung zu erfüllen. Er soll sich besonderer Stärke erfreuen. Ihm sollen seine gewaltigen Schaaren nicht blos Stierhörner, obwohl auch die schon geeignet sind, die Stärke zu repräsentiren, 1 reg. 22, 11: Am. 6, 13, sie sollen ihm wie die stärkeren Büffelhörner, cf. Ps. 22, 22: 92, 11 und besonders Num. 23, 22: 24, 8, seyn: also dass er die Völker zumal, auch die entferntesten, die leicht als die schrecklichsten erscheinen, — אַפְסֵי־אָרֶץ ist Apposition, cf. Ps. 2, 8: 7, 9: 22, 28: 1 Sam. 2, 10 — von seiner Kraft zu überführen und, wie es mit zur Bestimmung des Volkes Gottes gehört, vergl. zu 2, 25, in Furcht und Schrecken zu setzen vermag. Besonders angemessen ist dieser Wunsch im Blick auf Joseph und seinen Erstgebornen, nämlich Josua, in der Gegenwart; die Aufgabe in der Gegenwart ist aber nur der Anfang einer in der Ecclesia militans bis an's Ende der Zeit fortdauernden. Der Zusatz: und das sind die Myriaden Ephraims etc., ist, sofern er hervorhebt, dass die Hörner dem Erstgebornen nicht so im Allgemeinen beigelegt werden, dass ihnen eine sehr concrete Doppelmacht entspricht, nicht matt und prosaisch, sondern giebt der Aussage einen ganz besonderen Nachdruck, ja einen freudigen Schwung. Ephraim übrigens, weil besonders zahlreich, cf. Jos. 17, 14ff., erfreut sich nicht blos der Tausende, sondern der Myriaden.

V. 18 und 19. Die andere Seite des Reiches Gottes, auf der es das Heidenthum anlockt und in Gottes Gemeinschaft, Heil und Leben hineinzieht, weist Moses am passendsten denjenigen Stämmen zu, die nach Jacobs Segen in ein freundlicheres Verhältniss zu den Völkern treten sollen und deren Stammväter zu-

dem noch Kinder der Lea sind, Sebulun und Isaschar, also wesentlich denselben, denen Jesaias c. 8, 23, weil sie zunächst und am meisten der heidnischen Feindschaft exponirt waren, voran den Aufgang des grossen Heilslichtes weissagt, denselben, welchen nachher Christus und die Apostel wirklich zumeist angehörten. Dabei kann er sowohl die Umstellung — Isaschar ist der ältere — als auch die Berücksichtigung der Charakterverschiedenheit, auf der sie sich gründet, aus Gen. 49 beibehalten; Sebulun und Isaschar ergänzen sich gegenseitig. — v. 18. „Und zu Sebulun sprach er — Isaschar wird als ein Anhang betrachtet, — freue dich Sebulun deines Auszugs und Isaschar deiner Zelte." Hatte schon Jacob Sebulun als den nördlicher und nach dem Meere zu wohnenden gefasst, so nimmt ihn Moses gradezu als den hinausziehenden, und mit den auswärtigen Völkern in Verbindung, nach dem folgenden in Handelsverbindung tretenden. Israel soll nicht auf die Güter Canaans beschränkt seyn. Als dem Volke Gottes gehört ihm die Erde. Isaschar dagegen, der sich Gen. 49, 14 zwischen den Hürden hinstreckt, bleibt nomadisirend in seinen Zelten, um die untergeordneten Dienste beim Handel zu leisten, nämlich den eigentlichen Kaufleuten Karawanenthiere zu stellen und ihr Waarenführer zu werden, cf. Ritter Geogr. XVI S. 610ff. Dass אֹהֶל hier für Wohnung im Allgemeinen stände, vergl. zu 16, 8, obwohl allerdings der Gegensatz von draussen und daheim zu Grunde liegt, ist bei der angedeuteten Grundlage im Segen Jacobs nicht wahrscheinlich. Jedenfalls aber hat Moses im Sinn, dass die beiden Stämme nach ihrer Eigenthümlichkeit sowohl denen, zu denen man hinausziehen muss, als auch denen, die in's Land gekommen sind, etwas zu werden vermögen; nur deshalb vermag er ihnen in Beziehung auf ihr Treiben, vermag er selbst dem beinernen Esel Isaschar, cf. Gen. 49, 14 sein „freue dich" zuzurufen. — v. 19. „Die Völker mögen sie laden auf den Berg, dort opfern Opfer der Gerechtigkeit. Denn die Fülle der Meere saugen sie und die Schätze, die Kleinodien des Strandes." Die עַמִּים können, vergl. zu v. 3 nur die heidnischen seyn. Wenn es auch in der Natur der Sache selbst liegt, dass Jacob und Moses, wo sie Israel segnen, ihren Blick möglichst auf Israel beschränken, wahr bleibt es doch, was der Herr bei der Berufung Abrahams in Aussicht gestellt hatte, dass durch seinen Saamen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollen, und andeuten muss es sich dennoch sowohl Gen. 49, 10, als

auch hier bis zu einem gewissen Grade. Der Berg, das Gebirge kann nur Canaan als hohes Küstenland seyn, schon Ex. 15, 17 wird es so bezeichnet*), vergl. auch 3, 25 und Ps. 78, 54, und hier, wo es als Opferstätte in Betracht kömmt, heisst es um so angemessener so. An eine besondere Opferstätte Sebuluns und Isaschars ist kein Gedanke. Sie mögen die Völker dahin einladen, wohin sie selber ziehn. Schlachtopfer, Opfer, die mit einer Mahlzeit verbunden sind und Lob und Dank zu bedeuten haben, mögen sie dort opfern, um sowohl gastfreundlich den Völkern an ihrem Mahle und ihrer Freude Antheil geben, als auch dankbar die Leutseligkeit und Freundlichkeit ihres Gottes zur Darstellung bringen zu können; Schlachtopfer der Gerechtigkeit, weil nur der Ausdruck wahrer Frömmigkeit den Völkern wahrhaft heilsam werden kann. Denn dass Gerechtigkeit je eine andere Bedeutung als die sittliche habe, dass Opfer der Gerechtigkeit je äusserlich richtige, dem Ritual entsprechende Opfer seyn könnten, ist am wenigsten durch St. wie c. 25, 15 zu erweisen. Den besten Commentar bietet Ps. 22, 28ff.: „gedenken sollen dess und zurückkehren zum Herrn alle Enden der Erde; . . . essen — nämlich bei Gelegenheit der Schlachtopfer — und huldigen alle Fetten der Erde“ etc. Der Begründungssatz: denn die Fülle der Meere saugen sie etc. will sagen, dass sie durch den Empfang von niederen Gütern, Gelegenheit und Ursach haben, in die Gemeinschaft der höheren mit hineinzuziehn. Und schon deshalb dürfte die unter allen Umständen zu dürftige Deutung auf Fische, Purpurschnecken und Glas (Ps. Jonath., Movers, Ritt. XVI S. 610f., Graf) zu verwerfen seyn. שֶׁפַע, was nach dem Chald. und Syr. *inundatio*, Ueberfluss ist, und das so volltönige סְפֻנֵי טְמוּנֵי muss alle Schätze, welche die Völker über das Meer herbringen, in sich begreifen. Der Plur. יַמִּים passt auf das grössere Meer, sofern es aus mehreren Theilen besteht, cf. Ez. 27, 4. 25ff.: 28, 2. 8 et al. חוֹל ist einfach der Strand, Jer. 5, 22. Fast wörtlich, aber doch erläuternd lehnt sich Jes. 60, 5. 16 an. Wenn grade Sebulun und Isaschar nachher in Wirklichkeit nicht bis an's Mittelmehr hinanreichten, zu Gen. 49, 13 und uns. St. also in einem gewissen Widerspruch standen, Jos. 19, 10—16, vergl.

*) Denn הַר נַחֲלָתְךָ ist nicht irgend ein Berg des Besitzes, den der Herr nach seiner Gewohnheit, sich auf Höhen verehren zu lassen, erwählen wird (Auberlen, Jahrb. für deutsche Theol. 1858 S. 795), sondern der Berg, welcher dein Erbe.

Ritter XVI S. 679f., so zeigt sich hier der Unterschied zwischen dem Israel der Idee und der Wirklichkeit. Jacob und Moses haben es mit demjenigen Israel zu thun, was entschieden auch die nördliche Meeresküste einnehmen sollte; da man aber nachher Asser nicht westwärts über Phönizien hin vordringen liess, musste man es südwärts durch den Karmel und Umgegend entschädigen, so dass es sich zwischen Sebulon und das Meer vorschob. Unser Spruch setzt daher alle historisirenden Erklärer in rathlose Verlegenheit. Dass Sebulun irgend einmal später bis an's Meer vorgedrungen sey, ist eine gänzlich haltlose Annahme. Was es irgend an Angaben über die wirklichen Wohnungen giebt, Jos. 19, 10—16 und Iud. 5, 17, stimmt unter sich überein und widerspricht den Voraussetzungen, die Jacob und Moses machen. Mit dem Berge weiss man sich ebensowenig abzufinden. Es soll der Karmel, oder besser der Thabor seyn; der Rücken des letzteren ist breit genug, um mancherlei Vielleichts in Betreff eines grossen dort jährlich gefeierten Wallfahrtsfestes, die gänzlich aus der Luft gegriffen sind, Raum zu gewähren. Der Dichter unseres Carmen, der sichtlich ein Levit ist und in Jerusalem lebt, nimmt nämlich — denn hier muss einmal alle Unterscheidung zwischen dem, was 1000 Jahre vor und dem, was ebenso lange nach Christo liegt, aufhören, — an diesen Opfern auf dem Thabor nicht mehr Anstoss, „als etwa jetzt ein priesterlicher Dichter in Rom . . . an einem ausserhalb Roms gefeierten Wallfahrtsfeste“ (Graf S. 53).

V. 20 und 21. Das dem Heidenthum abgenommene Gebiet völlig zu durchdringen und zu säubern, ohne darum die Gemeinschaft mit dem übrigen Volk Gottes aufzugeben, dies darf vor allem als Gads Sache bezeichnet werden, der schon Gen. 49, 19 als ein tapferer Kämpfer, wenn auch noch vorherrschend als listig geschildert wird, hier aber ein Leu heisst, der auch die letzten Reste zerreisst. Moses kann die Thätigkeit sogar, statt sie blos zu wünschen, als theilweise schon vorhanden mit Dank gegen den Herrn anerkennen. v. 20. „Und von Gad sprach er: gepriesen sey der, welcher weit macht Gad; wie ein Löwe wohnt er und zerreisst Arm, ja Scheitel.“ Geht die erste Curshälfte auf die Ausbreitung Gads im neu eroberten Gebiete Sihons, cf. Num. 32, 34ff., wie nach v. 21 nicht zu bezweifeln steht, so die zweite auf den tapfern Kampf, den sie ohne Zweifel schon in Mosis Zeit, den sie auch noch in der folgenden zu führen hatten, um die letzten Reste der Amoriter

auszurotten. שָׁכֵן wie in v. 12. — v. 21. „**Und er ersah ein Erstlingsgebiet sich; denn dort ist der Besitzestheil eines werthgehaltenen Führers; aber kommt zu den Häuptern des Volks, thut die Gerechtigkeit des Herrn, thut seine Rechte an Israel.**“ רָאָה, mit לוֹ wie Gen. 22, 8: 1 Sam. 16, 1. 17. Dass רֵאשִׁית Erstlingsgebiet sey, erhellt aus dem Satze כִּי שָׁם. Moses will sagen: er ersah sich mit einer gewissen Kühnheit ein Gebiet, welches eigentlich, weil zuerst erobert und wirklich werthvoll, dem vornehmsten Stamm gebührt hätte, und ihn leicht abzuziehn vermöchte, um dann in der zweiten Vershälfte beizufügen, dass er nichtsdestoweniger den Uebrigen treu bleiben werde. Die Erzählung Num. 32 bildet den Commentar. Nach Onk., Ps. Jonath., Syr. und Pers. erklärt man gewöhnlich, wie noch Ewald, Gesch. Isr.'s II S. 301 und Diestel, wie bei v. 12, so auch hier mit einem voreiligen Blick auf die Folgeschichte: denn dort ist das Grab Mosis. Allein חֶלְקָה ist der Acker, der Jemandem nicht im Tode, sondern zum wirklichen Besitze zufällt, 2 Sam. 14, 30. 31: 23, 11. 12: 2 reg. 9, 21. 25, und kann, wenn sonst immer ein Einzelbesitz, Gad insofern beigelegt werden, als derselbe, ähnlich wie Levi in v. 8, als ein einzelner, als ein מְחֹקֵק gedacht ist. Cler., H. Mich., Rosenm., Dathe u. A. verstehn: weil er in dem ihm vom Gesetzgeber zugewiesenen Besitz geehrt oder sicher ist; Gesen. im Thes. und Graf: denn dort wird ihm das vom Gesetzgeber zuerkannte Gebiet aufbewahrt. Allein entweder begründet Moses seinen Ausdruck רֵאשִׁית und sagt: denn dort ist wirklich ein Gebiet, welches wie ein Erstlingsgebiet einem geachteten Führer zukömmt, oder, was vorzuziehn, die Worte sind aus der Meinung Gads gesprochen, noch abhängig von וַיַּרְא: dass dort das Gebiet etc. s. v. a. ein für ihn ehrenvoller Besitz. Gad kann sich, sofern er sich mit seinem Stammes-Führer zusammenfasst, selber einen מְחֹקֵק nennen. סָפוּן, vergl. שְׂפֻנֵי in v. 19 und צָפַן, was gleichbedeutend, würde, wenn es im Sinn von „verborgen“ genommen werden müsste, darauf zu beziehn seyn, dass Gad bis dahin ziemlich verborgen, obscur, jetzt plötzlich als tapferer Held aufgetreten war und sich auch den Andern voranzuziehn verpflichtet hatte, cf. 3, 18: Num. 32, 17 und Jos. 1, 14. Da aber verborgen, geborgen leicht s. v. a. werthgehalten, kostbar ist, wie noch in v. 19, so steht nichts im Wege, auch hier so zu deuten. Nur als Gegensatz in der angedeuteten Weise, so aber allerdings

enthält nun die zweite Vershälfte mehr als einen zwar ehrenvollen, aber eigentlich doch nicht hierhergehörigen Zug aus der Geschichte. וַיֵּתֵא rein von der Folge (nicht Vergangenheit), wie die Fut. in v. 27: Joel 2, 18. 19 et al. Demgemäss empfiehlt es sich denn auch, nicht mit D. Mich., Dathe, Rosenm., Maur., Baumg. zu übersetzen: als Haupt des Volks, um voran zu streiten naht er, sondern mit den alten Vers. „zu den Häuptern des Volks", nämlich um trotz seiner selbstständigen Stellung in gliedlicher Unterordnung zu verbleiben. Die Gerechtigkeit des Herrn und die Rechte desselben, die er thut, sind der Befehl, Israel nicht allein über den Jordan ziehn zu lassen, cf. Neh. 9, 13, auch Jes. 56, 1: 58, 2. — Dass Gad wirklich Treue hielt und mit über den Jordan zog, erhellt aus Jos. 22, 1 ff., dass er kriegerisch tüchtig blieb aus Jephtha's Kampf gegen die Ammoniter Iud. 10, 8. 17: 11, 4 ff., gegen die Ephraimiter Iud. 12, aus dem gegen die Arab. Stämme in Sauls Zeit, 1 Par. 5, 18. Unter Davids Helden werden Gaditer gerühmt, die Löwen und Gazellen glichen, 1 Par. 12, 8 ff.

V. 22. Dem andringenden Heidenthum gleich an der Schwelle einen ebenso unvermutheten als verderblichen Widerstand entgegenzusetzen, soll Dan's Sache seyn; wenigstens findet Moses ihn dazu geeignet. Während Jacob ihn einen im Sande des Wegs verborgenen Cerasten genannt hat, Gen. 49, 17, ruft Moses aus: „Dan ist ein junger Leu, der hervorspringt aus Basan." Der die Vergleichung weiter ausführende Relativsatz ermangelt wie gewöhnlich des אֲשֶׁר. Die Bedeutung von זִנֵּק ist nur, aber hinreichend durch den Zusammenhang verbürgt. Die Erwähnung Basans hat nichts mit der Colonie der Daniten Iud. 18 zu thun, — das Thal Rechoboth gehört nicht zu Basan, s. S. 97, — sondern wird dadurch herbeigeführt, dass in den nördlichen Bergen und ihren Klüften, s. S. 200, mehr als irgendwo anders Löwen, Leoparden etc., cf. Cant. 4, 8: Jer. 4, 7: Thr. 3, 10 etc. hausten. Als äusserstes Gränzland passet es um so besser. Dass Dan's Character richtig gezeichnet ist, erhellt nicht weniger als aus der Geschichte jener Colonie, aus dem „Ritterthum des kühnen, riesigen und die überlegendsten Feinde mit Schlangenklugheit(?) überwindenden Simson" (Delitzsch zu Gen. 49, 17). Obwohl zwischen Juda und Ephraim westwärts allzusehr eingeengt, und vor allen Andern in den Kampf mit den Philistern verflochten, wusste sich Dan dennoch durch Ver-

schlagenheit und Kühnheit zu behaupten, ja nach dieser Seite hin eine Vormauer für die übrigen Stämme zu bilden.

V. 23. Die Fülle der Segnungen, die dem Volke Gottes als solchem zugehören, und zwar speciell die Lieblichkeit, das Wohlthuende derselben zum Bewusstseyn zu bringen, dazu eignet sich vor den Uebrigen Nafthali, der selber lieblich, Gen. 49, 21, wie eine fessellose Hindin durch Berg und Thal schweift und lebensfroh schöne Reden, fröhliche Lieder erschallen lässt. „Nafthali, der du reichlich Wohlgefallen geniessest und voll bist vom Segen des Herrn, Meer und Südgegend nimm in Besitz.“ Die liebliche Art bringt Moses durch das: satt an Wohlgefallen, s. v. a. Wohlgefallen reichlich erregend, in Erinnerung. Da רָצוֹן zu allgemein ist, um auf das göttliche Wohlgefallen beschränkt zu werden, so muss auch die Lieblichkeit, der Grund desselben, allgemein genommen werden. Dem Volke Gottes gehört es zu, für Gott und Menschen zugleich lieblich zu seyn. Dass es aber für Nafthali galt, nicht im Allgemeinen zu geniessen, sondern durch den Genuss den göttlichen Segen zu preisen, hebt das zweite Glied hervor. Denn die Uebersetzung von Delitzsch zu Gen. 49, 21: „voll von Lobpreis Jehovah's“, verstösst gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch. יָם וְדָרוֹם, Meer und Südgegend, repräsentirt in seiner Vereinigung einen besonders lieblichen Landbesitz, einen, der mit der frischen, gesunden Meeresluft, die wohlthuende, tropisch befruchtende Wärme vereinigt. Moses spricht damit Nafthali gar nichts anderes zu, als was Israel überhaupt zugehört, Nafthali allerdings aber besonders. Die Form des Imper. יְרָשָׁה ist einzigartig, giebt aber dennoch zu keiner wahrscheinlichen Conjectur Veranlassung; die Anrede als solche darf hier ebenso wenig wie in v. 18 und 25 auffallen. Allzu äusserlich und gegen die Analogie der übrigen Sprüche haben die alten Vers. in uns. Worten — den Blick wie in v. 12 und 21, so auch hier wieder auf die Verhältnisse der Nachzeit richtend, — und mit ihnen Bochart, H. Mich., Rosenm. und Justi statt einer allgemeinen Characterisirung eine geographische Bestimmung des Stammlandes Nafthali's gefunden, דָרוֹם statt von einer warmen Südgegend im Allgemeinen, nach Boch. auf ein südlich von der Danitischen Colonie liegendes Gebiet deutend; denselben Fehler liessen sich aber auch Bleek, Diestel und Baumg. zu Schulden kommen, indem sie im Gegensatz zur nachherigen Geschichte annahmen, Nafthali werde hier der Süden Palästina's am Mittelmeer, also

das Philisterland zugewiesen. Die alten Vers. haben nur insofern Recht, als die Erfüllung, die im Wesentlichen auch ohnedem zu Stande gekommen wäre, durch das Wohnen Nafthali's am See Genezareth in besonders augenfälliger und schöner Weise herbeigeführt wurde. Trotz des Wasserreichthums, den zahlreiche Bäche und Quellen noch vermehrten, gab es hier vermöge der einzigartigen Einsenkung des Jordanthales ein Clima, in welchem auch dem übrigen Canaan fremde Südgewächse fortkamen. Ueberhaupt war die Gegend mit ihrer reichen und kräftigen Vegetation überaus blühend und gehörte zu den lieblichsten Stellen der Erde: vergl. Jos. de bell. Iud. III, 10. 7: Schubert III S. 251.

V. 24 und 25. Die andere Seite, den Reichthum der göttlichen Segnungen und die Sicherheit des Genusses, deren sich das Volk Gottes als solches der Welt gegenüber zu erfreuen hat, also das Ende aller Heilswege Gottes thatsächlich zur Darstellung zu bringen, diese Aufgabe fällt naturgemäss dem letzten der 12 Stämme, nämlich Asser zu, der wie durch seinen Namen, so auch schon durch Jacobs Segen Gen. 49, 20 eine Anwartschaft darauf hat. „Gesegnet vor Söhnen sey Asser; er sey der Beliebte unter seinen Brüdern, und tauche in Oel seinen Fuss!" מִבָּנִים ist nach Iud. 5, 24 „gesegnet vor Weibern sey Jael" s. v. a. vor denjenigen Söhnen, die besonders reich gesegnet sind. רְצוּי אֶחָיו ist nicht der von seinen Brüdern beliebte, wie man gewöhnlich erklärt, vergl. dagegen Esth. 10, 3 רָצוּי לְרוֹב אֶחָיו, sondern nach Analogie des נְזִיר אֶחָיו in v. 16 der beliebte unter seinen Brüdern; gesegnet also sey er vor seinen Brüdern und zwar vor allem durch die Liebe, die ihm vor ihnen zu Theil wird, namentlich auch vom Herrn, und ihm den reichlichsten Genuss gewährt. Nur so schliesst sich וְטֹבֵל als wirklich in einer Linie liegend an רְצוּי an. Namentlich soll ihm der reichliche Genuss dessen zu Gebote stehn, was Nahrungskraft nicht enthält, sondern ist, des Oels, der Krone der übrigen Lebensmittel, cf. 8, 8. — v. 25. „Eisen und Erz sey dein Verschluss, und so lange wie dein Leben deine Ruhe." Die Uebersetzung: Eisen und Erz sey dein Schuh (Alex., Vulg. und Syr.) lässt etwa ergänzen: zur Untertretung und Zermalmung der Feinde, cf. Jes. 10, 6. Nach נָעַל Iud. 3, 23. 24: 2 Sam. 13, 17. 18: Cant. 4, 12 und מַנְעוּל Cant. 5, 5: Neh. 3, 3. 6. 13ff. darf man aber מִנְעָל mit Saad.,

dem Pers. und den meisten Neueren „Verschluss“ deuten, wo dann die Ergänzung überflüssig ist. Schon Onk. hat: fest wie Eisen und Erz ist deine Wohnung. Das zweite Glied וּכְיָמֶיךָ דָּבְאֶךָ übersetzt die Alex.: „so lange deine Tage währen, daure deine Kraft“, Onk. und Ps. Jonath.: „wie in den Tagen deiner Jugend sey deine Kraft“, die Vulg.: „wie die Tage deiner Jugend sey dein Alter.“ Mit den Metallen des Landes zugleich soll also auch die eigne Kraft Sicherheit gewähren. Aber die Beziehung auf die Sicherheit bliebe wieder zu ergänzen. דֹּבֶא wird am sichersten mit Pfeiffer, dub. vex. S. 321, Vater, Hoffm., Rosenm., Maur., Ges., Baumg., Diestel, Graf nach دبا „Ruhe“ gedeutet und כְּיָמֶיךָ als Angabe der Zeitdauer genommen. Jedenfalls schliessen sich so die beiden Versglieder auf's schönste zu dem angedeuteten Sinne zusammen. Zur Erfüllung unseres Spruchs war das Land, was Asser zwischen Nafthali und Phönizien von den Niederungen des Carmel und der Küste des Mittelmeeres ab erhielt, nicht so ungeeignet; es war eine der fruchtbarsten Gegenden, ebenso reich an Waizen und Wein, wie an Oel. In Betreff des Eisens vergl. zu 8, 9.

V. 26—29.

Ebenso angemessen, wie Moses vom Herrn ausging, um Israels Herrlichkeit eine feste Grundlage zu geben, kehrt er zum Schluss zu demselben zurück, um ihn dankbar zu rühmen v. 26, um aber auch zugleich Israel auf Grund und in Folge einer nachdrucksvollen Zusammenfassung alles dess, was es an ihm hat, glücklich zu preisen, v. 27—29. — v. 26. „Niemand ist wie Gott, Jeschurun, der über die Himmel daher fährt zu deiner Hülfe und in seiner Hoheit über die Wolken.“ Moses will sagen: unser Gott, der uns also hohe Bestimmungen, und also herrliche Güter und Gaben mit Zuversicht erwarten lässt, ist wahrlich ein einzigartiger Helfergott; je mehr sich Israel in seine Idee versenkt, desto mehr muss es sich immer wieder zu seinem Preise als eines solchen erhoben fühlen. Dass er Jeschurun von vornherein anredet, dass die Vocalisation כָּאֵל richtig ist, dass die meisten alten Vers. unrichtig übersetzen: keiner ist wie der Gott Jeschuruns, erhellt nicht blos daraus, dass die Anrede auch in dem gleichfolgenden — בְּעֶזְרֶךָ — statt hat, sondern auch aus dem Umstande, dass man ohnedem die folgende Anrede בְּעֶזְרֶךָ etc. noch auf den in v. 25

angeredeten Asser beziehn würde. Ueber das Fehlen des Artikels vor רֹכֵב vergl. Ew. §. 335ª. Dass er selbst in Prosa fehlen kann, lehrt 1 reg. 11, 8: 2 reg. 10, 6. שָׁמַיִם als Accus. dahinter und weiterhin שְׁחָקִים steht nicht, wie sonst der Accus. des Wagens oder Thiers bei רָכַב, sondern wie hinter einem Verbo des Gehens vergl. 1, 19 und Ew. §. 282ª. בְּעֶזְרֶךָ, eig. in Sachen deiner Hülfe, cf. Ps. 35, 2 u. 40, 8. Deuten schon die Himmel und als synonym mit ihnen die Wolken, cf. Ps. 36, 6, auf jene Hoheit des Herrn, die seine Herablassung wunderbar, seine Hülfe unschätzbar macht, so hebt sie das בְּגַאֲוָתוֹ ausdrücklich hervor, Während גַּאֲוָה sonst überall Hochmuth bedeutet, hat es hier, v. 29, und in der sich eng anlehnenden St. Ps. 68, 34—36 seinen ursprünglichen Sinn.

V. 27. An diesem erhabenen Helfer-Gott hat Israel vor allem eine schützende Wohnstätte, einen tragenden Grund, ja auch einen Helden, der die Feinde aus dem Wege räumt und es an der Vernichtung derselben theilnehmen lässt. „Wohnung ist (dir) der Gott der Vorzeit und unterhalb (deiner hält er) ewige Arme und er vertreibt vor dir den Feind und spricht: vertilge.“ So wenig wie מָעוֹן Ps. 90, 1 darf man auch מְעֹנָה hier in der allgemeineren und weniger anschaulichen Bedeutung Zuflucht nehmen. Allerdings aber ist Gott, wenn Wohnstätte vor allem auch ein Zufluchtsort, Jes. 4, 6, Schatten vor der Hitze und Schutz vor Regen und Wetter, vor allen feindlichen Unbilden gewährend. Vergl. übrigens zu 32, 4. Zugleich gewährt er als Wohnstätte auch ein heimisches Gefühl, Ruhe und Behaglichkeit, und zwar wenn schon inmitten der Wüste, Ps. 90, 1, so erst recht nachher in Canaan. Ganz besonders trägt dazu der Umstand bei, dass er ein Gott der Vorzeit ist, von der Urzeit her vielfach bewährt und immer sich selbst gleich, ein Gott, in welchem man sich zurecht zu finden weiss, so unendlich er auch ist. — Zu מִתַּחַת „unterhalb“ ergänzt sich ebenso leicht, wie zu Wohnung ein „dir“, ein „deiner.“ Die Ergänzung eines: „er hält“ trifft aber kaum den ganzen Sinn. Er geht gewissermaassen ganz darin auf, der tragende Arm für sein Volk zu seyn. Sicher ist sein Arm, seine tragende Thätigkeit ebenso ewig wie er selbst; ob auch schon von Anfang an bewährt, dennoch auch für alle Zukunft unermüdlich, vergl. Jes. 40, 28 und besonders 46, 4. Auch hier noch klingt Gen. 49 durch, cf. v. 24. Das Fut. c. וְ conv. wie in v. 21.

V. 28. Im unmittelbaren Anschluss an seinen Heldenbeistand gewährt der Herr Sicherheit und Reichthum. Sieht der vorige Vers zuletzt auf die Vertilgung der Canaaniter hin, so der unsrige auf die Einnahme ihres Landes. „Und Israel wohnet sicher, allein der Quell Jacobs, hin auf ein Land voll Getreide und Most, dessen Himmel Thau träufeln. Wie בֶּטַח, geht auch בָּדָד, wie grade an uns. St. sehr deutlich ist, vergl. Num. 23, 9: Mich. 7, 14: Jer. 49, 31 und besonders Iud. 18, 7, auf die Sicherheit, auf die äussere, nicht innerliche Geschiedenheit, auf eine, die durch die Mauer des göttlichen Schutzes zu Stande kömmt, die aber allerdings die innerliche, religieuse voraussetzt, und nur ebenso lange dauert wie sie. בָּדָד ist aber, soll die Symmetrie der Versglieder nicht verletzt werden, zum Folgenden, zu עֵין יַעֲקֹב zu ziehen. Es ist also nicht zu verstehn: das Auge Jacobs ist gerichtet auf ein Land etc. (Luth., Capell., Vater, D. Mich., Hoffm., Maur.), sondern: „allein die Quelle Jacobs“ (Aben-Esra, Vatabl., Dathe, Rosenm., Hengstenb. in Bil. S. 86, Baumg., Hupf. in Ps. I S. 64, Graf). Quelle Jacobs ist Israel aber nicht insofern, als es von Jacob wie ein Fluss ausgeht, als könnte עַיִן auch den Bach bezeichnen, sondern sofern es mit Jacob eins einen grösseren und immer grösseren Fluss von sich ausgehn lässt. Nur so sind die Ausdrucksweisen Ps. 68, 27 und Jes. 48, 1 wirklich parallel. אֶל־, was nirgends für עַל steht, vergl. die dafür angeführten St. Jos. 5, 3: Iud. 6, 39: 1 Sam. 17, 3: Ez. 7, 18, erklärt sich daraus, dass Israel als der Quell eines immer mächtiger anschwellenden Stromes, wenn auch schon drin im Lande, dennoch immer mehr in dasselbe hineinfluthet. Nur um diese Beziehung von עין auf אֶל־ heraustreten zu lassen, dürften die Punctatoren das Athnach, statt es dazwischen zu setzen, bis an's Ende des dritten Gliedes hinausgeschoben haben. Das letzte Glied ist sachlich Relativsatz. עָרַף wie 32, 2.

V. 29. Auf solchen Leistungen von seiten des Herrn begeistrungsvoll emporgetragen schliesst Moses mit einem: „Heil dir Israel, wer ist wie du, ein Volk das mit Heil begabt ist im Herrn, deinem hülfreichen Schilde, der ein Schwert deiner Erhabenheit, dass sich dir verstellen deine Feinde und du auf ihre Höhen trittst.“ So einzigartig, wie Gott selber, cf. v. 26, muss auch sein Volk seyn; denn dem, worüber sein Name genannt wird, c. 28, 10, prägt er seine Eigenthümlichkeit auf. נוֹשַׁע ist nach dem Arab.

وسع, eigentlich: es wird in die Weite versetzt; es verliert zwar nie den Begriff des Errettetseyns, am wenigsten Sach. 9, 9, schliesst aber zugleich das positivere: mit Heil begabt, mit ein. Jes. 45, 17 heisst es: Israel wird mit Heil begabt im Herrn, mit Heil für Ewigkeiten. Sofern der Herr das Schild der Hülfe ist, leistet er das Negative, sofern er das Schwert der Erhabenheit Israels ist, also Erhabenheit, nämlich Sieg und Herrschaft verleiht, das Positive. Um das Schwert in dieser seiner Besonderheit erkennen zu lassen, hat es Moses durch ואשר absichtlich abgetrennt. Die folgenden Sätze mit ו „und es verstellen sich dir“ setzen dieselbe Beschreibung, die mit dem Relativsatz נושע begonnen hat, weiter fort. Statt des Niphal יכחשו (sich verstellen) steht an den Parallelst. das Piel (heucheln), Ps. 18, 44. 45: 2 Sam. 22, 45: Ps. 81, 16: 66, 3. Dass der Sieg und die Herrschaft über die Feinde als das letzte und höchste hervorgehoben wird, beruht darauf, dass Israel schon in seiner Weise ebensosehr, ja noch mehr eine Ecclesia militans war, wie nunmehr die Christenheit. Für die Streiter des Herrn kann es ja keinen nöthigern aber auch keinen herrlichern Trost geben als die Gewissheit, dass sie auf die Höhen ihrer Feinde, des Teufels, der Welt und ihres Fleisches treten, vergl. zu 32, 13, dass alle Reiche Gottes und seines Christus werden sollen.

Cap. XXXIV.

Zum Schlusse übrigt es noch, zu erzählen, dass Moses nach jenem Befehl des Herrn, der an dem letzten grossen Versammlungstage an ihn ergangen war, c. 32, 49, den Nebo bestiegen habe, um, so weit es anging, der Gnade in Beziehung auf das ersehnte Canaan zu Theil zu werden v. 1—4, dass er dann aber auch dem göttlichen Strafurtheil gemäss jenseits des Jordan gestorben sey, jedoch ohne in dem Grade, wie ein gewöhnlicher Mensch, der Macht des Todes überlassen zu werden, v. 5—8; es bleibt auch, kurz hervorzuheben, dass er zwar seinen Nachfolger gehabt habe, auf den sein Geist der Weisheit überging, dass er aber dennoch seiner ganzen Mission nach für einzigartig erachtet werden müsse, v. 9—12. Es bleibt dies noch zu erzählen und hervorzuheben, weil es für die rechte Würdigung des Werkes, zu welchem er berufen war, namentlich seiner Thora von der

höchten Bedeutung, weil es das letzte und ansehnlichste Siegel auf demselben ist.

V. 1—4. Moses stieg also auf den Arbot Moab, wofür 1,5 das allgemeine „Land Moabs“ genügt hatte, vergl. dag. Num. 22, 1, auf den Berg Nebo, die Spitze des Pisgah, welche Jericho gegenüber, vergl. zu 3, 27, und der Herr liess ihn das ganze Land Gilead bis Dan sehn. Die Vergünstigung, dass er das Land sehn und doch nicht hineinkommen durfte, cf. v. 4, befriedigte wenigstens einigermaassen seine Sehnsucht. Der Herr wollte ihm so viel Gnade zu Theil werden lassen, als seine Heiligkeit irgend zuliess, um ihn auch in seinem Ende noch als sein wahres Organ möglichst deutlich zu legitimiren. Die psychologische Grundlage für das wunderbare Sehen bildete ohne Zweifel das gläubige Verlangen. Denn nur dem, der da frägt, kann Antwort werden und nur dem Glauben gebührt das Schauen. Vergl. im Uebrigen zu 3, 27. Gilead steht als der Mosen zunächst gelegene Landestheil voran. Dan, der Gränzort Gileads, ist nach dem S. 97 Bemerkten das alte, etwas südöstlicher gelegene Dan, was unter der Sonder-Bezeichnung Dan-Jaan auch 2 Sam. 24, 6 in Verbindung mit Gilead begegnet *). — In v. 2 gesellen sich drei Theile bei, die ähnlich wie später Galiläa, Samaria und Juda das ganze Westjordanland bezeichnen sollen; — in v. 3 dann noch einzelne vorzügliche Gegenden des südlichen Landes, der Negeb, cf. 1, 7, der Kreis, nämlich der Jordanskreis, d. i.

---

*) Der Name dürfte von دان „niedrig seyn“ herkommen, cf. 2 Sam. 24, 6 ארץ תחתים. Dass es schon von ältester Zeit her in der Nordgegend ein Dan gegeben hat, dafür dürfte die so oft für das Gegentheil angeführte Geschichte Iud. 18 selbst eine Andeutung enthalten. Die ausgewanderten Daniten würden Lais nicht nach dem Namen ihres alten Stammvaters benannt haben, — denn diese Benennungsweise ist eine im hebräischen Alterthum zu vereinzelte und auffällige Erscheinung, -- hätte ihnen nicht ein in der Gegend bereits existirendes Dan Veranlassung gegeben. Sie meinten von Natur bestimmt zu seyn, in den Namen und die Rechte des alten canaanitischen Dan einzutreten. Dass sie sich irrten, dass sie bald wieder in den Hintergrund traten, dass dagegen das alte wahrscheinlich von Nafthali eingenommene Dan, durch seine Lage an der Strasse nach Damascus begünstigt, seine Bedeutung behauptete, wird dadurch wahrscheinlich, dass man in späterer Zeit nur von Einem Dan wusste. Wahrscheinlich wurde die danitische Colonie durch Hadadesar von Zoba in der ersten Königszeit gänzlich aufgehoben; das Land, von dessen Gefangenführung Iud. 18, 30 die Rede ist, ist nach v. 9. 10. 14 das Thal derselben; in Betreff Hadadesars vergl. 2 Sam. 8, 3.

die Jordansau, Gen. 13, 10, und das Thal von Jericho, welches wie eine paradiesische Oase, an Palmen, Rosen und Balsam reich aus weiter Sandfläche hervortritt, westlich von hohen Kalksteinfelsen begränzt, vergl. Jos. de bello Iud. 4, 8. 3. Palmenstadt heisst Jericho von den Palmen dieses Thales auch Iud. 1, 16: 3, 13: 2 Par. 28, 15. „Bis nach Zoar“ s. v. a. bis nach dem südlichen Theile des todten Meers, cf. Gen. 29, 23.

V. 5—8. Moses muss allerdings, obwohl er Mann Gottes und Knecht des Herrn, vergl. zu 33, 1, wie kaum irgend ein Anderer im A. Bunde, zu heissen verdient, den Tod dennoch in seiner ganzen Wahrheit erleiden, damit sich das Wort der göttlichen Heiligkeit, vergl. zu 1, 37 und 3, 27 vollständig an ihm erfülle. Sein Leichnam muss also begraben, muss der Erde wiedergegeben werden. Allein (v. 6) sein Begräbniss muss dennoch ein aussergewöhnliches seyn. Dass Gott sein Grab verborgen halten musste, damit man ihm nicht auf demselben göttliche Verehrung erweise, ist allerdings eine seit Augustin zwar vielfach ausgesprochene, aber sehr unbegründete Anschauung. Vergl. Hübner, de sepulcro Mosis. Niemals neigten die Israeliten zu Menschenvergötterung. Allein sollte er wirklich in so engem Verhältniss zum Herrn gestanden haben, wie es die pentateuchische Geschichte darstellt, so durfte er dem Tode und der Verwesung nicht in der Weise verfallen, dass von jener früheren Auszeichnung gar nichts übrig geblieben wäre. Er durfte es um Israels willen nicht. An einem Moses, den die Kinder Israel selbst zu bestatten gehabt hätten, und dessen Grab und Asche sie hätten vor Augen sehen können, hätten sie, wie schon Hier. zu Anm. 9 andeutet — *non cognovit homo sepulcrum ejus, ut illam faciem, quae consortio Domini rutilaverat, mortis moerore repressam nemo videret,* und wie auch Baumg. richtig hervorhebt, irre werden müssen. Dies die richtige Grundlage des jüdischen Theologumenon, was Judae v. 9 berücksichtigt ist. Ueber die Ortsbestimmung vergl. zu 3, 29. So wenig man übrigens annehmen braucht, dass Moses sein Sehen des gelobten Landes Josua berichtet habe, um die Nachricht in v. 1—3 begreifen zu können, braucht man auch mit Josephus der Meinung zu seyn, er habe Eleazar und Josua mit auf den Berg genommen, wenn man sich die Bemerkung in v. 6 erklären will. Das Sehen verstand sich nach der göttlichen Verheissung, cf. 3, 27: 32, 49 von selbst; dass der Herr ihn selbst bestattet habe, erhellte aus seinem Verschwundenseyn. — Dass er (v. 7), obwohl 120 Jahr alt, —

Ahron wurde nach Num. 33, 39 nur 3 Jahr älter — doch noch nicht, wie Isaak schon Gen. 27, 1, ein stumpfes Auge bekommen, vielmehr seine volle Lebenskraft behalten hatte, — לֵחַ nach לַח Gen. 30, 37 u. a. eigentlich Frische, — steht mit seiner Begräbnissweise im innigsten Zusammenhang. Nicht einmal den weniger auffälligen und allmähligen Angriffen des Todes gegenüber war er ohne besondere göttliche Bewahrung geblieben. Vielmehr galt das: die auf den Herrn harren, kriegen neue Kraft, augenfällig schon in Beziehung auf ihn. Vergl. jedoch zu 31, 2. Zuweilen äussert sich die besondere Bewahrung derer, die vor Andern im Herrn leben, in anderer Gestalt; das äussere Auge verschliesst sich, damit das innere desto schärfer blicke; es geht eine neue Welt auf und es entfaltet sich eine innere Lebensenergie, die nicht weniger wunderbar, als die äussere. Aber die, deren Mission vorzüglich nach aussen geht, dürften an Moses ihr bleibendes Vorbild haben. Mit der Auszeichnung von seiten des Herrn ging die von seiten des Volks (v. 8) Hand in Hand. Die gewöhnliche Trauerzeit dauerte nur 7 Tage, Gen. 50, 10. 11: 1 Sam. 31, 13: Judith 16, 24: Sir. 22, 13. Wie Ahron, Num. 20, 29, wurde aber auch Moses 30 Tage beweint. Auf Jacob kamen Gen. 50, 3 in Egypten 70 Tage, weil zunächst 40 Tage auf das Einbalsamiren verwandt wurden, Diod. I, 91, vergl. auch Her. II, 86. 88.

V. 9—12. Die Continuität des Amtes und Geistes, die schon Num. 27, 18 vorgesehn war, und zwar durch das im N. Test. gewöhnlich gebliebene Handauflegen, Act. 6, 6: 8, 17: 2 Tim. 1, 16, schloss Höhen- und Tiefpunkte in der Entwicklung nicht aus, machte es im Gegentheil grade recht deutlich, dass die Stiftungszeit, nach dem Stifter beurtheilt, alle übrigen entschieden überragte, und daher immerdar Grundlage bleiben musste. Bereits Josua war im Unterschied von Mose von der geordneteren Erkenntnissweise des Hohenpriesters, cf. Num. 27, 21 und zu 33, 8 abhängig. — Das: „und es kam nicht mehr auf ein Prophet wie Moses in Israel“ in v. 10 bezieht sich sowohl nach 18, 15, als auch nach dem unmittelbar folgenden Zusatz nur auf das Formale der Prophetie, gilt aber nothwendiger Weise zu jeder Zeit des A. Bundes, so lange er noch der Alte und die einzige Grundlage ist. Christus konnte nur grösser seyn, wenn er ein Neues schuf, und Johannes der Täufer nur, sofern er das Neue nicht blos weissagte, sondern sah. Der Zusatz: „welchen der Herr erkannte von An-

gesicht zu Angesicht“ (vergl. zu 5, 4; nicht, welcher ihn, den Herrn erkannte, Lud. de Dieu, Maur., Baumg.) vergl. יָדַע c. 2, 7 und γιγνώσκειν Joh. 10, 14: 1 Cor. 8, 3: 2 Tim. 2, 19, — enthält im Verhältniss zum folg. v. nicht die eine Seite, sondern die Grundlage. Das Innerliche, dass ihn der Herr wie keinen Andern in ein ganz unmittelbares Verhältniss zu sich versetzte, ging Hand in Hand, mit einer äusseren Kennzeichnung, die sogar für weniger geübte Augen vielsagend und überführend genug seyn konnte: nämlich mit einer Mission sowohl an Egypten, das Reich der Welt zum Verderben (v. 11) — denn das Reich Gottes kann nicht kommen ohne zu negiren, vergl. zu 5, 7 — als auch an die Auserwählten (v. 12) zur Begründung von Furcht, Glauben und seliger Gewissheit.

Druck von J. F. Starcke in Berlin.

